ARXIU D'ETNOGRAFIA DE CATALUNYA

REVISTA D'ANTROPOLOGIA SOCIAL

Número 13 – 2013 – Segona època



Arxiu d'Etnografia de Catalunya: Revista d'Antropologia Social

Secretaria de la revista Arxiu d'Etnografia de Catalunya
Universitat Rovira i Virgili
Av. de Catalunya, 35 · 43002 Tarragona
http://antropologia.urv.cat/revistarxiu
revistarxiu@gmail.com
Manteniment informàtic de la pàgina web: Pedro F. Marta

Amb la col·laboració de l'ITA: Associació d'Antropologia

Dipòsit legal: T-537-1982 · Dipòsit legal electrònic: T-1634-2011
ISSN en paper: 0212-0372 · ISSN electrònic: 2014-3885

Edita: Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili
Av. de Catalunya, 35 · 43002 Tarragona
http://www.publicacionsurv.cat

Taula de continguts

ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885

COL·LABORACIONS

RESSENYES

Editorial

La proposta del Consell de Redacció als lectors i lectores d'*Arxiu d'Etnografia de Catalunya* combina l'estructura d'apartats que ja és clàssica en la nostra revista: un apartat anomenat Articles, amb la participació d'estudiants i investigadors de diferents ensenyaments del Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social que han finalitzat la tesi de doctorat o el treball de fi de màster; un altre d'anomenat Col·laboracions, que en aquesta ocasió és un dossier temàtic d'articles sobre rehabilitacions urbanes i patrimoni cultural al Brasil, i finalment els apartats Ressenyes i Notes de recerca.

A l'apartat Articles presentem vuit excel·lents treballs, tres dels quals provenen de tesis de doctorat llegides recentment: la de Xavier Camino sobre la cultura *skater*, amb la ciutat de Barcelona com a context urbà al qual s'atorguen nous usos i significats; la de Laura Porzio, que fa dialogar l'antropologia del cos amb els estudis de joventut a través de l'etnografia del moviment *skin*, i la de Carmen Paz, que descriu i analitza les representacions dels terapeutes i professionals en un centre d'atenció per a drogodependents. Quatre articles deriven de recerques fetes per estudiants de màster. Maria Offenhenden i Carla Aguilar (del màster en Migracions i Mediació Social) ens presenten dues investigacions centrades en processos migratoris, però des de diferents òptiques: la primers se centra en l'experimentació de la malaltia durant la migració en les dones migrants llatinoamericanes ocupades en el servei domèstic, i la segona analitza la situació social existent en un municipi rural on conviuen quinze nacionalitats diferents. D'altra banda, Judit Font (del màster interuniversitari Joventut i Societat) planteja una aproximació teòrica als condicionants i efectes de les noves formes de marginalitat sobre els joves, i Rafael Tarifa (del màster d'Antropologia Urbana) presenta els resultats de la seva recerca sobre l'organització de grups de joves en la migració, en concret de les mares. Finalment, hem inclòs en aquest apartat el treball de José Reche referent a la distribució espacial de locals de *new age* a Tarragona, realitzat en el marc d'un projecte de recerca dirigit pel Dr. Joan Prat sobre nous imaginaris culturals.

ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885

En aquesta ocasió, el contingut de l'apartat Col·laboracions ha estat proposat pel professor Agustí Andreu i aplega tres articles. Dues d'aquestes contribucions (les de Margarita Barretto i Alicia González) situen el seu objectiu a la ciutat; concretament, la primera intenta contribuir a la discussió sobre els processos de revitalització i gentrificació i la percepció dels usuaris, mentre que la segona fa una reflexió sobre la construcció social de la ciutat, exactament sobre l'efecte de l'homogeneïtzació present a les rehabilitacions del teixit urbà pels efectes de la mundialització de la informació i de la imatge. El tercer article d'aquest apartat ens arriba de la mà de la professora Adiles Savoldi, que ens convida a reflexionar sobre els múltiples plans (cultural, ètnic, turístic, de desenvolupament...) que articulen les activitats desplegades en els darrers anys en l'anomenada Setmana Cultural en terres indígenes del sud de Brasil.

Finalment, es presenten els apartats Ressenyes, on s'exposen els continguts de cinc obres, i les Notes de recerca, sobre investigacions que els membres del Departament duen a terme actualment com a investigadors principals o col·laboradors.

Esperem que gaudiu d'aquesta lectura i que la revista us proporcioni referències bibliogràfiques fonamentals per a les vostres investigacions.

ARTICLES

La irrupción de la cultura *skater* en el espacio público de Barcelona

Xavier Camino
Doctorat en Antropologia Urbana (URV)
Docent a l'Escola de Disseny i Enginyeria Elisava (UPF)
xavi.camino@hotmail.com

Resumen: *Barcelona es escogida hoy por muchos skaters de todo el mundo como una ciudad de preferencia para vivir o visitar pues ofrece, casualmente gracias a su arquitectura y al diseño del espacio urbano, gran cantidad de espacios ideales para la práctica del skateboarding. De esta manera, muchos espacios urbanos son reinterpretados por skaters, lo que da lugar a nuevos usos y significados. A continuación presentamos los resultados de un estudio centrado en el desarrollo de esta práctica cultural en la ciudad de Barcelona. Partiendo de métodos tradicionales de la antropología como la observación distante y la observación participante, las entrevistas en profundidad, los relatos de vida y las fuentes documentales (bibliográfica, archivística e internet), el investigador ha querido presentar una etnografía como estudio de caso para estimular el debate teórico en torno a temas como la cultura y la identidad en un contexto urbano marcado por la globalización.*

Palabras clave: *renovación urbana, skateboarding, espacio público, etnografía, campo social.*

Abstract: *Skaters from all over the world are currently choosing to live in or visit Barcelona because, by happy chance, its architecture and the design of its many urban spaces offer ideal opportunities to practice skateboarding. In this way, skaters are reinterpreting many urban spaces and giving them new uses and meanings. This article presents the results of a study on the nature of this cultural practice in Barcelona. The author has used traditional anthropological methods such as remote observation and participant observation, in-depth interviews, life stories and documentary sources (bibliographies, archives and the internet). The aim has been to encourage theoretical debate about subjects such as culture and identity in a globalized urban context.*

Keywords: *urban regeneration, skateboarding, public space, ethnography, social ambit.*

1. La ciudad de Barcelona como *skateplaza*

A principios de la década de 2000 la ciudad de Barcelona empezó a ser reconocida por *skaters* de todo el mundo como un lugar de peregrinaje lleno de espacios y mobiliario magníficos para la práctica del monopatín. Revistas del sector y prensa local así lo reflejaban:

> Mira, Barcelona es una gran ciudad y hay *skaters* de todo el mundo que vienen aquí (P. Domínguez, *Kingpin Skateboarding Europa 1*, 2002-03).

> Las plazas duras y la tolerancia de la guardia urbana han convertido Barcelona en el destino preferido de los *skaters* de toda Europa (J. Puntí, *El País,* 19 de junio de 2003).

La transformación urbana que Barcelona experimentó durante el último cuarto del siglo xx dotó la ciudad de un paisaje urbano de gran calidad e inesperadamente idóneo para la práctica del *streetstyle,*[1] la modalidad más difundida de *skateboarding*.

El gobierno de la ciudad dedicó grandes esfuerzos en proyectarse en la economía global. La entrada en la Comunidad Europea, así como la organización de grandes eventos como las Olimpiadas (1992) o el Fórum de las Culturas (2004), permitieron la entrada de importantes inversiones públicas y privadas destinadas a hacer la ciudad más competitiva, transformar su economía y adecuar el espacio urbano (Capel, 2005; Delgado, 2005, 2008; Borja, 2010).

En este proceso, la producción de espacio público[2] fue uno de los principales instrumentos de desarrollo de la política urbana, sobre todo durante la primera etapa, marcada por una situación de crisis económica y entusiasmo democrático. Frente a la vieja ciudad gris del franquismo, la mejora del espacio público se instrumentalizó como una forma de incidir en la autoestima de la ciudad y sus ciudadanos (Cáceres, 1993; Borja, 2001, 2010; Capel, 2005). El espacio público se concibió como reflejo de la cultura mediterránea, como espacio de convivencia, ejemplo de la recuperación de la calle, la libertad y la democracia (Narotzky, 2007).

1. La práctica del *streetstyle* significa literalmente "estilo de calle" y consiste en la realización de maniobras con el monopatín utilizando el mobiliario urbano que ofrece la ciudad.

2. Durante la década de 1980 se hicieron unas 150 intervenciones de espacio público (Ayuntamiento de Barcelona, 1993); según Borja (2010), unas 300 intervenciones si sumamos los equipamientos.

Urbanistas y arquitectos experimentaron con las últimas tendencias arquitectónicas, proyectando sus formas de ver el mundo en la producción del espacio urbano. Entre otras cosas, proliferaron las llamadas "plazas duras", espacios sin vegetación donde predominaba la estética vanguardista por encima de la función. La tendencia predominante consistía en espacios amplios y diáfanos, de superficies muy lisas con rampas, escalones, muros y bancos de distintas dimensiones, con materiales de gran calidad como el granito o el mármol. Asimismo, se hizo un gran esfuerzo por racionalizar y homogeneizar el mobiliario urbano. Se pretendía uniformizar el diseño urbano y contribuir a la construcción de una imagen de la ciudad asociada a la calidad del espacio (Cáceres, 1993). Las intervenciones no siempre fueron bien recibidas por el resto de ciudadanos, que querían espacios verdes o, al menos, más funcionales. El debate fue dilatado por la opinión pública a lo largo de las siguientes dos décadas (Moix, 1996).

Como resultado de este proceso, la ciudad de Barcelona destacó, muy por encima de otras ciudades renovadas, por la extensión, continuidad y uniformización de la calidad de su paisaje urbano. A finales de la década de 1990 Barcelona se había convertido, sin saberlo, en una de las mejores ciudades para la práctica del *streetstyle*: la ciudad *skateplaza*.[3] Un *skater* de la época, entrevistado por la revista *UNO*, recuerda:

> Solamente hacía tres años que se habían celebrado los Juegos Olímpicos y, como consecuencia de aquello, la ciudad entera experimentó un cambio; a mejor, evidentemente. Nuestra ciudad se tuvo que poner guapa para la fiesta y aparecieron *spots* [espacios patinables] nuevos. Recuerdo coger el metro y bajar en cualquier parada, explorar un poco y encontrar nuevos *spots* en cualquier barrio de Barcelona; lugares que ahora son famosos o *spots* que fueron famosos y ya han desaparecido (Juan La Torre, revista *UNO*, diciembre de 2009).

A principios de la década de 2000 muchas de las ciudades que durante la anterior década habían destacado como referentes internacionales para la práctica del *streetstyle* empezaron a perder popularidad, y la atención se dirigió al

3. Las *skateplazas* aparecieron a principios de la década de 2000 en el mundo de la construcción de *skateparks*, es decir, instalaciones dedicadas exclusivamente a la práctica del *skateboarding*. La diferencia entre los *skateparks* y las *skateplazas* consiste en que estas últimas están pensadas para la práctica del *streetstyle*. Por eso son diseñadas imitando la arquitectura y el mobiliario que existe en las calles y plazas de cualquier ciudad.

descubrimiento de nuevas ciudades patinables. Frente a las persecuciones que el *streetstyle* experimentaba en otras ciudades, la ciudad de Barcelona apareció como un oasis, lleno de espacios por descubrir, libre de restricciones y con un clima mediterráneo favorable y una moneda que beneficiaba a los países del norte. La comercialización de reportajes de vídeos y revistas de *skate* sobre la ciudad, internet y el boca a boca entre los profesionales internacionales provocaron un progresivo aumento de la afluencia de *skaters* por las calles de la ciudad de Barcelona.



Fuente: X. Camino y M. Willcocks.



Fuente: X. Camino y M. Willcocks.

2. La cultura *skater* como objeto etnográfico

A finales de 2002, cuando estaba terminando la licenciatura de Antropología, el espacio público seguía siendo uno de los temas centrales de debate para un importante número de académicos, intelectuales y organizaciones vecinales de Barcelona. Cuando acabé la carrera, me vi totalmente estimulado por el debate que había salpicado a un sector del Departamento de Antropología de la Universidad de Barcelona. En concreto, mi interés se fue orientando hacia cómo determinadas prácticas deportivas habían convertido algunos espacios públicos en importantes puntos de encuentro[4] para sus practicantes. Además, en los últimos años se había producido un progresivo aumento del uso deportivo del espacio público. Según la "Encuesta sobre hábitos deportivos en España 2010" del CIS, en 2010 un 45% de la población que practicaba deporte lo hacía en espacios abiertos y públicos, fuera de las instalaciones, en parques, calles, plazas, playas, montañas, etc., frente a un 19% en 1990. Tal y como han demostrado diversos estudios, esas prácticas y sus espacios representan importantes fuentes de capital social de la ciudad (Maza, 2003, 2004; Camino, Maza, Puig, 2008).

Un día de primavera de 2003 me percaté del aumento inesperado de *skaters* en la plaza dels Àngels, en el núcleo urbano de la ciudad. Muchos de ellos eran turistas, extranjeros o autóctonos, profesionales o *amateurs*, visitantes esporádicos o habituales, de otros barrios o ciudades. Entonces no llegaban al medio centenar y, en la actualidad, hay días que superan el centenar. La plaza dels Àngels se ha convertido en un referente internacional.

> Ahí está el inglés, el canadiense, el danés, el argentino, el brasileño, el norteamericano, el francés, el italiano, el español, el nativo y el extranjero, el aprendiz y el experto, el cauteloso y el osado, el que patina y al que se le patina. Vienen de todas partes del mundo, porque se corrió la voz y lo han leído en las revistas especializadas que patinar en la plaza del Macba es el paraíso del *skate* (M. García, *El País*, 2 de agosto de 2007).

Ante esta realidad me propuse desarrollar una etnografía centrada en el estudio del colectivo *skater* de la ciudad de Barcelona. ¿Dónde se practica *skate* en

4. Como punto de encuentro entiendo aquí todas aquellas actividades y espacios que ayudan o favorecen la interacción entre las personas y el desarrollo de las relaciones sociales (Maza, 2003, 2004; Camino, Maza y Puig, 2008). En los puntos de encuentro que genera el *skateboarding* se producen intercambios y conexiones, se construyen amistades y parejas, se generan entidades, negocios y empresas; en definitiva, toda una sociabilidad, una sociedad dentro de la sociedad (Camino, 2008).

la ciudad?, ¿por qué Barcelona es un referente internacional del *skateboarding*?, ¿quién practica *skate* y por qué?, ¿qué significados y funciones tiene el *skate* para sus practicantes y el resto de la sociedad?, ¿cómo se producen y por qué los conflictos con otros usuarios?, ¿cómo se resuelven?, ¿existen experiencias de convivencia? o ¿los *skateparks* pueden apartar a los *skaters* de la calle? son algunas de las preguntas que me orientaron durante el proceso de investigación, entre 2003 y 2010.[5]

A continuación presento algunos de los resultados más relevantes de forma sintetizada. Primero expondré el proceso de emergencia y evolución de la cultura *skater* y sus significados; después reflexionaré en torno a algunas aportaciones del proceso metodológico; más tarde me detendré en explicar la perspectiva teórica adoptada y sus resultados; y, finalmente, analizaré el conflicto que el *skateboarding* plantea en la ciudad de Barcelona centrándome en algunos casos concretos.

3. Orígenes y evolución de la cultura *skater*: un proceso reiterativo de integración-transgresión

Los orígenes de la práctica del *skateboarding* debemos enmarcarlos en un contexto de crecimiento económico y de desarrollo del bienestar y del consumo en los EE. UU. durante las décadas de 1950 y 1960. El objeto *skateboard* entró a formar parte del estilo de vida hedonista de muchos *surfistas* de la costa de California a finales de la década de 1950 como una forma de entretenimiento cuando el mar se manifestaba impracticable. Con el objetivo de conseguir las mismas sensaciones que producía el *surfing* sobre una ola, trataban de emular sus movimientos sobre el *skateboard* descendiendo por calles o utilizando planos inclinados. Hasta que no se comercializaron a principios de la década de 1960, los *surfistas* construían sus propios *skateboards* con materiales reciclados. Así, en sus inicios, la práctica del *skateboarding* reproducía las imágenes culturales del *surfing*, por eso se le conocía popularmente como *sidewalksurfing* (surf de las aceras). La comercialización del *skateboard* durante la segunda mitad de la década de 1960 por EE. UU. y algunos países del norte de Europa favoreció su diferenciación como un campo autónomo del *surfing*. Sin embargo, a finales

5. Los resultados de esta fueron defendidos el 5 de mayo de 2012 como tesis doctoral en la Universitat Rovira i Virgili y puede ser consultada en <http://www.tesisenred.net/handle/10803/81714> (Camino, 2012).

de la década de 1960 la crisis global que empezó a experimentar el sistema capitalista afectó drásticamente al mercado naciente del *skateboarding*. Muchas compañías acabaron cerrando después de perder importantes sumas de capital. Así, durante los años de mayor recesión económica, a principios de la década de 1970, la práctica del *skateboarding* quedó reducida a algunos puntos originales de la costa de California como Santa Cruz, La Jolla, San Fernando o Santa Mónica, principalmente (Borden, 2003).

No obstante, las innovaciones tecnológicas de la década de 1970, nuevamente en California, favorecieron un nuevo desarrollo del *skateboarding*. En concreto, la aparición de las ruedas de poliuretano supuso una revolución en este ámbito. No solo absorbían mejor las irregularidades del asfalto que las antiguas ruedas de arcilla o metal, sino que permitían coger mayor velocidad y hacer giros más bruscos y rápidos. Esto permitió trasladar la práctica a diversos terrenos urbanos.

El contexto de decadencia económica que experimentaban ciertos territorios influenció en la sociabilidad de aquella generación de *skaters*. Estos convirtieron espacios en ruinas, antiguos centros de ocio y consumo y hoteles abandonados en importantes puntos de encuentro y práctica del *skate*. Siguiendo las interpretaciones que Hebdige (2004) hizo sobre los movimientos culturales juveniles de la década de 1970, podemos decir que estos nuevos practicantes de *skate* que no vieron cumplirse las expectativas que se les habían creado durante su infancia adoptaron y desarrollaron valores transgresores.

A principios de la década de 1970, el *skateboarding* representaba, a los ojos de la cultura adulta dominante, un estilo de vida inmaduro, nada productivo y sin perspectivas de futuro. En cambio, para sus practicantes significaba una forma de vivir al margen de la sociedad a la que se resistían, utilizando espacios marginales o abandonados como lugares donde desarrollar su propia sociabilidad. Un claro ejemplo fue el estilo Dogtown, nombre que, con voluntad de diferenciarse, inventaron los *skaters* del sur de Santa Mónica (Los Ángeles) para designar su territorio, una zona socialmente degradada.

El fenómeno de la zona Dogtown explica la transformación de una experiencia local en un referente global gracias a la relevancia que ha adquirido el sistema de consumo en nuestra sociedad. A mediados de la década de 1970 las grandes compañías del momento que se fijaron en las posibilidades comerciales del nuevo estilo contrataron a *skaters* destacados del territorio Dogtown.

Incluso la revista *Skateboarder*, que durante la década anterior había difundido el estilo hedonista *Beach boys*, difundió mediante textos de C. Stecyk e ilustraciones la vida *skater* en Dogtown. Su mercantilización mundial a lo largo de la segunda mitad de la década acabó por desactivar los significados transgresores y favoreció el surgimiento de nuevas modalidades prácticas deportivas,[6] el ensayo de nuevas aplicaciones tecnológicas, diseños y materiales, así como el desarrollo de los *skateparks* y la formación de organizaciones deportivas.

Sin embargo, a finales de la década de 1970 el mercado del *skateboarding* volvió a experimentar una importante recesión que obligó a cerrar un importante número de empresas y *skateparks* (Borden, 2003; Mortimer, 2004). En todos los países donde se había desarrollado el negocio se produjo una importante reducción de consumidores y practicantes de *skateboarding*. La reestructuración que experimentaba la economía global favoreció el surgimiento de mercados nuevos asociados a nuevas actividades deportivas que empezaron a popularizarse y competían con un *skateboarding* en decadencia. Así que el *snowboarding*, el *windsurfing*, el *bodyboarding*, entre otras, sedujeron a nuevas generaciones y viejos *skaters* que abandonaron el *skateboarding*.

En este nuevo contexto, la recuperación y reinvención del *skateboarding* vino de la mano de las prácticas espaciales. A principios de la década de 1980 la aparición de una nueva maniobra desencadenó el desarrollo de una modalidad práctica que lo invadió todo: el *streetstyle*. Esta maniobra que se popularizó con el nombre de *ollie*[7] permitía saltar bordillos y otros obstáculos urbanos sin demasiadas complicaciones. De este modo, esta maniobra favoreció el desarrollo del nuevo paradigma: inventar recorridos urbanos en los que cada bordillo, barandilla, rampa o escalón eran desafíos para desarrollar y probar nuevas maniobras.

Nuevamente en la costa de California, los jóvenes *skaters* que empezaron a experimentar en la calle con el mobiliario que se encontraban desarrollaron

---

6. El *pool* que se practicaba en piscinas vacías usando las curvas que la profundidad de la instalación ofrecía en la transición del plano a la pared; el *downhill* o descenso de colinas utilizando carreteras secundarias buscando alcanzar la máxima velocidad; el *vertical* en rampas y *skateparks* —instalaciones preparadas—; y el *freestyle* o estilo libre que consistía en realizar maniobras acrobáticas con el *skate* en un espacio liso casi sin desplazarse.

7. Esta maniobra nació a finales de la década de 1970, de la mano de Alan Gelfand's, cuando empezó a practicar saltos en las rampas sin sujetar la tabla con la mano. A principios de la década de 1980 algunos *skaters* de calle adaptaron aquella maniobra picando el *tail* (cola del *skate*) con el pie de atrás para hacer levantar el *skate* y arrastrarlo con el dorso del pie delantero (Borden, 2003; Mortimer, 2004; Mao y Fennetaux, 2004).

nuevos significados transgresores. Sin embargo, el nuevo contexto, marcado por la globalización económica, la importancia de la información y los avances tecnológicos en medios de transporte y comunicación, favoreció una rápida comercialización del *streetstyle*. El aforismo *Skate and destroy*[8] que difundió la revista *Thrasher* fue un claro ejemplo. Pronto el comercio asumió esos valores en el proceso de difusión del *streetsyle*.

Paralelamente, la reestructuración de la economía global comportó la renovación urbana de muchas ciudades norteamericanas en las que aparecía un diseño urbano favorable para el *streetstyle*. Una de las primeras ciudades que experimentó este proceso y se hizo famosa fue San Francisco con la renovación de la zona portuaria, el Embarcadero, un paseo al lado de la bahía de San Francisco de una gran calidad urbana.

La popularización del vídeo favoreció la difusión mundial de imágenes e historias de *skaters* de la zona de Los Ángeles y San Francisco. A principios de la década de 1990 estas ciudades empezaron a recibir una importante afluencia de *skaters* procedentes de todo el mundo. A mediados de la década la masificación de determinados espacios como el Embarcadero comportó la prohibición y persecución de la práctica del *streestyle*.

A principios de la década de 2000 la práctica del *streetstyle* experimentó una gran difusión y popularización en ciudades de todo el mundo, especialmente en las que habían experimentado una renovación urbana como Barcelona. La globalización económica, la emergencia de pequeñas compañías de *skate* en diversidad de países, la popularización del uso de internet y el vídeo doméstico, el crecimiento del turismo *skater*, etc., favorecieron la configuración de una red global de ciudades mitificadas para la práctica del *streetstyle*. Desde entonces, el viaje o el turismo se han incrementado en las trayectorias de vida de la mayoría de *skaters*. Por otro lado, su gran difusión mundial[9] ha comportado una gran heterogeneidad de orígenes sociales y culturales entre los *skaters*. En la actualidad la edad de los practicantes de *skateboarding* oscila entre los 12 y los 40 años, y mayoritariamente son del género masculino. Por otro lado, la globalización ha favorecido la diversificación y especialización del mercado en los últimos

8. Este lema promovía entre los *skaters* el descubrimiento de la ciudad y la búsqueda de nuevos espacios y mobiliario urbano para la creación de nuevas y complicadas maniobras, aunque eso comportara la destrucción de mobiliario o la del propio *skater*.

9. Borden (2003) estimó que a principios de la década de 2000 había entre 10 y 20 millones de patinadores en todo el mundo.

años, provocando la emergencia de nuevos estilos y modalidades prácticas, así como la recuperación de las tendencias de las décadas de 1960, 1970 o 1980.

A modo de conclusión, como hemos visto, la cultura *skater* emerge en California a principios de la década de 1960 y el sistema de consumo la expande por todo el mundo, de forma intermitente, a lo largo de la segunda mitad del siglo xx. Su evolución cultural y práctica siempre se ha producido bajo la influencia de los cambios que se han ido generando en California. Es decir, que siempre ha existido un cierto dominio de la producción de significados y prácticas desde California. Actualmente, aunque el proceso de globalización ha favorecido la aparición de colectivos de *skaters* referentes e importantes compañías competidoras en otros países, los Estados Unidos siguen siendo la principal potencia productora de prácticas, discursos y materiales.

Por otro lado, otro resultado interesante que nos ofrece la historia del *skate* trata sobre la relación que existe entre la evolución de los significados que produce el *skate*, su práctica y los cambios sociales y económicos globales. En general, se puede observar como la cultura *skater* experimenta un proceso reiterativo que va de la integración a la transgresión y vuelta a la integración, dependiendo del contexto económico y social del momento y, especialmente, influida por los procesos de mercantilización y deportivización que promueven las compañías comerciales. En la actualidad la transgresión-integración se dan simultáneamente y son utilizadas indistintamente por las compañías para promocionarse dentro del campo. Como ya observó Hebdige (2004), el sistema de consumo acaba integrando todos los significados subversivos que producen los jóvenes hasta convertirlos en artículos de consumo. Estos son nuevamente apropiados por los consumidores, contribuyendo a la configuración de sus identidades y adquiriendo nuevos significados y funciones. Siguiendo los análisis que autores como Castells (2003), Bauman (2007, 2006) o Baudrillard (2002) han hecho sobre la configuración de las identidades en la sociedad de consumo, podemos decir, finalmente, que el *skateboarding* no es más que una opción más, entre otras, en el mercado de las identidades.

4. Un terreno de análisis reticular y los roles contextuales del etnógrafo

El trabajo de investigación que me planteaba el *skateboarding* en Barcelona añadía cierta dificultad a la hora de delimitar un terreno de análisis tal y como se hacía tradicionalmente desde la antropología. Las primeras prospecciones me ayudaron a identificar todos los espacios vinculados al mundo social del *skate* en Barcelona, y me di cuenta de que los *skaters* experimentaban una relación del espacio-tiempo muy diferente de la que había aprendido a abordar con las técnicas tradicionales de la antropología urbana. No podía delimitar el terreno de análisis a un barrio.

El colectivo *skater* presentaba una forma de habitar el territorio muy en sintonía con los cambios globales de finales del siglo xx. La introducción combinada y masiva de los transportes y de las telecomunicaciones a lo largo del siglo xx ha favorecido una progresiva transformación de las relaciones sociales al individualizarlas y separarlas de su entorno físico (Magrinyà, 2003). En la actualidad los individuos experimentan una alta movilidad y visitan diversos espacios para realizar sus actividades cotidianas (Muñoz, 2008).

La mayoría de *skaters* lo eran a tiempo parcial por cuanto practicaban *skate* y se relacionaban con otros *skaters* en determinados momentos del día. La identidad *skater* representaba solo una faceta del estilo de vida de cada aficionado, aunque los más jóvenes, el sistema de consumo y la publicidad se empeñaran en presentar el *skate* como una identidad inalterable. Y lo más importante, aunque la mayoría de *skaters* solía utilizar habitualmente un espacio cercano a su lugar de residencia como punto de encuentro entre sus amigos, las relaciones sociales que establecían con el *skate* se extendían más allá de su barrio y, a menudo, más allá de la ciudad. La gran movilidad que experimentaban para encontrarse con sus amigos y conocidos y practicar *skate* contribuía al dominio que solían tener de una gran extensión territorial y diversidad de puntos de encuentro. Por otro lado, la mayoría de estos puntos de encuentro se configuraban de una forma totalmente desvinculada del contexto de barrio donde se encontraban ubicados, aunque con estrecha relación con otros puntos de encuentro ubicados en otros barrios y ciudades. La cosa se complicó cuando identifiqué, durante el trabajo de campo, la existencia de conexiones que, a través del turismo, las acciones de

las empresas transnacionales o la realidad virtual, superaban el área metropolitana hasta alcanzar una escala transnacional.

En este sentido, el terreno de análisis acabó conformando una especie de red o retícula de puntos de encuentro, espacios públicos y *skateparks*, locales *okupados*, tiendas y bares ubicados en diferentes barrios de la ciudad y otros municipios del área metropolitana. El campo social del *skate* me planteaba la necesidad de experimentar un campo de estudio discontinuo, reticular, formado por un conjunto de escenarios etnográficos distantes pero conectados.



Fuente: X. Camino y M. Willcocks.

Frente a este terreno de análisis, a lo largo de la investigación utilicé dos estrategias de recogida de información: la observación distante[10] en espacios públicos y la observación participante con un grupo de *skaters* de Badalona.[11]

Aunque el etnógrafo suele considerar la observación participante como la técnica indispensable y la razón de ser de su etnografía, debo señalar que en mi caso la observación distante resultó ser una fuente de información muy productiva, sobre todo en relación con el abordaje de un terreno de análisis, el

10. Entendiendo como observación distante aquella que se centra en la recogida de información sin la necesidad de interactuación con las personas, aunque esta se puede dar de forma inesperada. En relación con la recogida de datos cuantitativos o notas descriptivas sobre el comportamiento de los sujetos en el espacio público fue muy útil.

11. El acceso al grupo de *skaters* de Badalona fue muy fortuito. Después de muchos esfuerzos dedicados a acceder a grupos del espacio público de Barcelona, surgió la oportunidad de acceder a este grupo gracias a contactos de mi propia red personal. A partir de este grupo fue mucho más fácil acceder a otros grupos conectados del resto de Cataluña, especialmente Barcelona.

espacio público, muy extenso y reticular. Considero que este procedimiento ha influido de forma muy determinante en los resultados de esta investigación. La observación distante dio lugar a observaciones, charlas informales y entrevistas puntuales que, conjuntamente con las fuentes documentales, fueron muy útiles para el análisis de los procesos que experimentaron los puntos de encuentro, antes y durante mi trabajo de campo, así como las relaciones entre *skaters*, espacios, mobiliario, otros usuarios y la Administración.

Por otro lado, las experiencias etnográficas que compartí con muchos *skaters* me dieron acceso al análisis de las prácticas cotidianas del campo social y las trayectorias de vida de los *skaters* más próximos a lo largo de siete años. Pienso que la observación participante me permitió un nivel de comprensión del fenómeno que difícilmente hubiera sido alcanzado solamente con la observación distante. Hay que reconocer que la observación distante representaba, en un período inicial, una estrategia para activar la observación participante. Quiero decir con esto que, de alguna manera, la primera siempre ha estado al servicio de la segunda como una condición indispensable para construir la etnografía.

Finalmente, considero de especial interés reflexionar sobre los roles que he ido interpretando a lo largo de todo el trabajo de campo. Durante mi experiencia, los roles se sucedían como capas en el proceso de inmersión y comprensión del fenómeno. Pasaba de un rol a otro, dependiendo del contexto en el que me encontraba, dependiendo de la constelación de relaciones que se generaban. Así, experimenté como investigador etnógrafo, *skater* iniciado, amigo de *skaters*, miembro activo del Comité Català de Skate, intérprete de *skaters* para el Ayuntamiento, director de un equipo de investigación-acción, intermediario-facilitador entre Ayuntamiento y *skaters*, técnico del Ayuntamiento…

Esta versatilidad no debe ser entendida como un error en la aplicación de las técnicas tradicionales de la etnografía. Más bien representa una actitud abierta y flexible necesaria para profundizar en la comprensión del fenómeno que estudiamos desde la etnografía (Pujadas, Comas, Roca, 2004). Así, las relaciones que vamos estableciendo durante el trabajo de campo no son estáticas o inalterables, sino que representan procesos de interacción en los que los actores van experimentando cambios de roles que responden a cambios de contextos. Los roles que vamos asumiendo conscientemente nos acercan no solo a la comprensión de los distintos puntos de vista que coexisten en el campo social

que estudiamos, sino también a los puntos de vista de otros campos en interacción como el del mismo investigador o el de los técnicos del Ayuntamiento. En otras palabras, la fluctuación del etnógrafo por los distintos contextos y roles ofrece una mirada transversal del campo de relaciones que se da durante la experiencia etnográfica.

5. El campo social del *skateboarding* como perspectiva teórica

Cuando me inicié en el trabajo de campo, el *skateboarding* se me presentaba con múltiples caras, a veces parecía un deporte, a veces un estilo de vida juvenil que transgredía un determinado orden social, a veces una moda pasajera, ocio y consumo, una práctica turística. Al mismo tiempo, la cultura *skater* mostraba una gran dependencia de otros ámbitos como la tecnología, la evolución del mercado o el urbanismo.

Por otro lado, los primeros contactos con *skaters* me indicaban que existían distintas formas de entender y practicar el *skateboarding*. No se trataba de un colectivo homogéneo cultural ni socialmente. Por ejemplo, había *skaters* que solo patinaban en instalaciones diseñadas para la práctica del *skate*, los *skateparks*, y criticaban la masificación de la plaza dels Àngels u otros escenarios internacionales. Otros decían que nunca pisarían un *skatepark* porque la esencia del *skateboarding* estaba en la calle y los *skateparks* eran como encierros.

Además, existía una gran diversidad de orígenes sociales entre los *skaters* que iba conociendo. Había arquitectos, licenciados en Educación Física, obreros de la construcción, carpinteros, abogados, mecánicos, ingenieros, camareros, informáticos, etc.

Ante esta realidad compleja, las nociones de campo social y *habitus* que desarrolló Bourdieu a lo largo de su obra fueron muy útiles para configurar una perspectiva teórica que me ayudara a abordar el análisis del fenómeno.

Según Bourdieu (1999), la complejidad de nuestra sociedad puede ser entendida como fruto de largos procesos de diferenciación. A partir de estos procesos la sociedad se ha ido descomponiendo en multitud de campos sociales, cada uno de los cuales responde a unos intereses concretos. Así, tenemos el campo de las artes, el campo literario, el político, el del deporte... Estos campos del espacio social establecen sus propias reglas, su propio lenguaje, sus propias

formas de conocimiento y puntos de vista sobre el mundo, sus propios estilos de vida, mostrándose relativamente autónomos del resto de campos, aunque siempre en interacción. Son sociedades dentro de la sociedad.

Así, la imagen que me inspira esta idea de campo aplicada al caso del *skate* sería algo así:



Fuente: X. Camino

El campo social del *skate* en el centro de nuestro interés, dentro de la sociedad, relativamente autónomo pero bajo la influencia y la interacción con otros campos como el deporte y la juventud como principios de diferenciación y otros campos que influyen como el mercado, el urbanismo o la tecnología.

Por otro lado, como ya he sugerido al principio de este apartado, la organización y estructuración de las distintas prácticas del *skateboarding* y sus significados generan diferentes discursos que surgen de la experiencia. Estos discursos se construyen a partir de las oposiciones que existen dentro del mundo social *skater*. El concepto de *habitus* puede sernos muy útil para entender estas diferencias dentro del colectivo *skater*. Bourdieu define el *habitus* como:

> Principios generadores de prácticas distintas y distintivas [...], pero también son esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división (Bourdieu, 1997: 20).

> El habitus es a la vez un sistema de esquemas de producción de prácticas y es a la vez un sistema de esquemas de percepción y apreciación de las prácticas. Y, en los dos casos, sus operaciones expresan la posición social en la cual se ha construido (Bourdieu, 1996: 134).

En este sentido, podemos pensar esa diversidad de formas de entender y practicar el *skate* como los *habitus* específicos dentro del mundo social del *skateboarding*. Cómo se generaron estos *habitus* específicos tiene que ver con los procesos de diferenciación que se han dado en el *skateboarding* desde sus orígenes hasta la actualidad.

A partir de estas diferenciaciones internas, los campos se presentan como espacios simbólicos estructurados de posiciones, las de los *habitus* específicos. Estas posiciones se corresponden con las que adoptan los distintos agentes sociales o instituciones que forman parte interesada o implicada del campo. Esta estructura de posiciones se forma a partir de las relaciones de fuerza que se producen entre los agentes por la hegemonía del campo. La hegemonía consiste en adquirir el monopolio de la autoridad que otorga el poder de modificar o conservar la distribución del capital simbólico[12] específico valorado en el campo: títulos, conocimientos, estilo de vida, dinero, contactos, adquisiciones profesionales, capacidad oratoria, origen social, presentación de uno mismo en público, etc. Así, la estructura de las posiciones de un campo no son estructuras fijas, las posiciones están siempre en movimiento, en interacción. En cada momento la estructura del campo se caracteriza por las relaciones de fuerza que se establecen a partir de las luchas simbólicas entre los distintos agentes o instituciones para defender la orientación hegemónica y la posición de poder que esta les brinda, o para intentar cambiar el orden establecido. Así pues, el punto de vista de una de las posiciones se erige, fruto de las luchas, como la institucionalización del campo social:

> Cada campo es la institucionalización de un punto de vista en las cosas y en los habitus. El habitus específico, que se impone a los recién llegados como un derecho de entrada, no es otra cosa que un modo de pensamiento específico (un *eidos*), principio de una construcción específica de la realidad, fundado en una creencia prerreflexiva en el valor indiscutido de los instrumentos de construcción y de los objetos así construidos (*ethos*) (Bourdieu, 1999: 120).

12. El capital simbólico hace referencia al grado de eficacia que poseen los diferentes capitales (económico, cultural, social), como recursos reconocidos socialmente (de forma naturalizada), para reproducir satisfactoriamente un determinado estilo de vida que representa una posición dentro de la estructura social, legitimando así la relación de dominación de unos grupos sociales sobre otros. Se diría, en este sentido, que el capital simbólico designa el efecto de violencia simbólica de las diferentes formas de capital sobre las consciencias (Bourdieu, 1997, 1999, 2002).

En el caso que nos ocupa, podemos afirmar que el punto de vista institucionalizado se corresponde con el *streetstyle*. En la actualidad los iniciados en el campo del *skateboarding* se interesan por la práctica del *skate* en la calle; con el paso del tiempo el conocimiento de la totalidad del campo social puede conllevar acercamientos, por parte de aquellos iniciados, a otras posiciones minoritarias, marginales o privilegiadas, a lo mejor más acordes con las especificidades de su *habitus* en otros campos de la sociedad, y dependiendo de los méritos o capitales simbólicos acumulados y heredados que tengan eficacia dentro del campo del *skateboarding*. Por ejemplo, son de especial valor simbólico los años que uno lleva patinando o haber formado parte de algún grupo histórico, haber visitado ciudades mitificadas, realizar las acrobacias más difíciles con el monopatín, conocer a profesionales conocidos, tener determinados patrocinadores, haber ganado campeonatos, ser un buen constructor de *skateparks*, tener conocimiento sobre la historia del *skate*, etc.



Fuente: X. Camino y M. Willcocks.

En esta gráfica, en la que se utilizan como ejes principales el perfil profesional del *skater* y los discursos antagónicos, puede verse como predomina el discurso *new school,* asociado a la práctica del *streetstyle*. Por otro lado, existen diferencias importantes entre las prácticas de los discursos: la *old school,* de perfil más profesional, queda asociada a actividades como las exhibiciones comerciales o los campeonatos deportivos, mientras que la *new school* tiende a la

práctica de *tours* para realizar vídeos comerciales. Asimismo, es posible ver lo importante que es el viaje, aunque sea turístico, para visitar y practicar en espacios mitificados globalmente, o que las organizaciones deportivas representan un sector minoritario del perfil *amateur* y bastante alejado de las tendencias comerciales y profesionalizantes.

En Barcelona podemos identificar por lo menos los siguientes discursos o puntos de vista del mundo *skater*. Existe un sector minoritario que dedica grandes esfuerzos a *deportivizar* el *skateboarding* como una forma de conseguir respeto y reconocimiento social siguiendo los modelos tradicionales del deporte. Sergi Arenas, que ha participado activamente en la formación de la Asociación de Clubs Deportivos de Skate, dice:

> L'esforç que invertim per aconseguir que l'skate sigui reconegut com un esport se sembla a l'esforç dels gestors d'instal·lacions, clubs y la federació d'atletisme per insistir que l'atletisme és un esport. Mentre la gran majoria de corredors no corren competitivament, no utilitzen les instal·lacions ni tampoc són socis de cap club ni estan federats. La nostra forma de pensar és una minoria entre els skaters, segur que representem menys del 10% dels skaters (Sergi Arenas, entrevistado en diciembre de 2008).

Otro discurso más alternativo, opuesto tanto a los modelos deportivos o institucionales tradicionales como a los comerciales, queda bien representado en esta cita de un *skater* que participó en la construcción de un *skatepark* en unos almacenes *okupados*:

> L'skatepark es va construir després de moltes promeses de l'Ajuntament que mai arribaven. Fa anys que sentim a parlar de les pistes que s'han de fer a Montjuïc, però res de res [...]. Era un servei necessari.. Això va ser una forma de passar de la burocràcia i anar per feina (Kiko Gago, Mike García, Jordi Paradelo, entrevistados por Albert Martínez para *Directa núm. 28*, 29 de noviembre de 2006).

El discurso más habitual y comercial es seguramente el asociado a la práctica del *streetstyle*, y puede verse reflejado en esta cita:

> No sé, es algo diferente, no es como el futbol o un deporte. Tampoco lo entiendo como un deporte, es algo que te da libertad. No sé, vas a cualquier sitio y conoces gente con el patín, vas con tu patín y conoces gente, a mi me pasa eso (Julian Furones, entrevistado en enero de 2008).

Si nos detenemos en el análisis de los relatos biográficos, el *skateboarding* ofrece otros significados y funciones. La mayoría de *skaters* entrevistados coinciden en que, cuando se iniciaron durante la adolescencia, el *skate* representó un lugar donde configurar su identidad, encontrar amistades y distinguirse del resto de la sociedad. Incluso ejerció una función preventiva en situaciones de riesgo de exclusión social. De mayores siguen diciendo que funciona como válvula de escape para ellos; sin embargo, la gran diferencia es que ahora el *skate* es, para la mayoría de los adultos, una faceta más, un deporte o un espacio de ocio donde encontrarse con amigos, etc.

Por otro lado, no podemos olvidar la gran influencia que ejercen en los relatos biográficos los orígenes sociales de cada *skater*. Las cinco trayectorias de vida reconstruidas en la tesis doctoral (Camino, 2012), teniendo en cuenta distintos orígenes sociales, muestran que el *skateboarding* es utilizado indistintamente por diversas clases sociales. De hecho, cada individuo tiende a utilizar el *skate* de acuerdo con el estilo de vida y la forma de ver el mundo de sus orígenes familiares, sociales y culturales. A modo de ejemplo, es posible ver las diferencias que existen en la forma de entender y practicar el *skateboarding* entre dos destacados informantes de esta investigación: Xavi y Sergi. El primero, que procede de una familia con una larga tradición en profesiones liberales, de clase media, estudió la licenciatura de Educación Física, trabaja de profesor en un instituto de secundaria y dedica grandes esfuerzos de su tiempo libre a institucionalizar el *skateboarding*. Entiende que el *skateboarding* debe organizarse utilizando los modelos tradicionales del deporte para conseguir reconocimiento institucional y social, así como para emanciparse de la gran dependencia que sufre de las grandes compañías comerciales. El segundo, en cambio, de orígenes más humildes, hijo de un padre inmigrante del sur de Andalucía y que consiguió un gran respeto a través de su oficio como carpintero-ebanista, utiliza el *skateboarding* como un medio para desarrollar su oficio y ser respetado como constructor de *skateparks*, incorporando incluso conocimientos y valores que heredó de su padre.

6. La práctica del *skateboarding* como oportunidad y conflicto en el espacio público

El análisis de los procesos que han experimentado distintos espacios de Barcelona en relación con la práctica del *skateboarding* me ha llevado a concluir que el conflicto no se da tanto como la oportunidad. La opinión pública ha visibilizado el *skate* como un problema de convivencia. Pero en realidad el conflicto se produce en muy pocos espacios y son siempre los mismos; sin embargo, no se habla de la cantidad de espacios en los que el *skate* representa una oportunidad.

Los procesos de apropiación que los *skaters* llevan a cabo en diversos espacios urbanos pueden ser explicados a partir del tipo de relaciones que predominan en cada uno de ellos. Una forma que ayuda a explicar el tipo de relaciones que se dan en los espacios nos la proporciona el análisis de las relaciones de movilidad que predominan en ellos. Según Magrinyà (2003), existen cuatro tipos de relaciones de movilidad que pueden coexistir, aunque el predominio de uno de ellos puede determinar el carácter de un espacio. Esta tipología de relaciones de movilidad es el resultado de combinar, por una parte, el tipo de relaciones que se dan entre conocidos (homogéneas) o desconocidos (heterogéneas) y, por otra, si el espacio es un territorio con arraigo o no. Las relaciones de movilidad de vecindario se caracterizan por una relación estrecha del habitante con su territorio y por la homogeneidad en las relaciones. Un ejemplo paradigmático de este tipo de movilidad es el de un barrio obrero tradicional donde existe un solo grupo social arraigado al entorno físico. Las relaciones de movilidad dual se caracterizan, en cambio, por una relación estrecha con el territorio, en el que ya coexisten varios grupos sociales distintos, comunidades diferenciadas, y en él se establecen relaciones entre desconocidos (heterogéneas), además de las homogéneas dentro de cada grupo. Este tipo de movilidad es habitual en barrios donde conviven diversas comunidades inmigradas de diversos orígenes culturales. La introducción combinada y masiva de los transportes y de las telecomunicaciones genera una transformación profunda de las relaciones, al individualizarlas y separarlas de su entorno físico, y, por lo tanto, de su arraigo. De ahí surge, en primer lugar, la movilidad fragmentada. Esta se caracteriza porque los individuos mantienen relaciones con miembros de un mismo grupo (familia, trabajo, amigos de los hijos, etc.), sin que la posición en el espacio sea un elemento determinante. Un ejemplo de referencia es el centro comercial,

adonde la gente acude en grupos bien diferenciados, estimulados por la actividad de consumo, sin experimentar ningún tipo de arraigo con el entorno físico y sin interactuar con los desconocidos. Paralelamente, surgen las relaciones asociadas a una movilidad de centralidad. Esta se manifiesta cuando los individuos buscan centros visibles y reconocibles del territorio, normalmente artificiales, que favorecen además el encuentro inesperado con otros grupos. En estos casos la interacción con desconocidos suele ser un estímulo para acudir. Tradicionalmente esto sucede durante el tiempo de ocio, a menudo durante el ocio nocturno, en las discotecas. Pero también sucede en espacios públicos como la plaza dels Àngels, donde es fácil acabar conversando con un desconocido en determinados momentos (Magrinyà, 2003).

	Relación territorial	***Espacio de relaciones homogéneas*** (interacción entre conocidos)	***Espacio de relaciones heterogéneas*** (interacción entre desconocidos)
Movilidad de proximidad →	***Arraigo territorial***	Relaciones de movilidad de vecindario	Relaciones de movilidad dual
Movilidad de conexión →	***Isomorfismo espacial***	Relaciones de movilidad fragmentada	Relaciones de movilidad de centralidad

Fuente: F. Magrinyà, 2003.

Podemos deducir, así pues, que los espacios donde predomina una combinación de relaciones de movilidad fragmentada y de centralidad donde los usuarios no interaccionan con el entorno se pueden convertir fácilmente en espacios frágiles, sin identidad, porque no hay apropiación del espacio (Magrinyà, 2003, 2008).

No obstante, el deporte puede ayudar a canalizar mejor las relaciones derivadas del predominio de la movilidad fragmentada o de centralidad en un espacio (Magrinyà, 2008). El deporte ayuda a convertir los espacios en puntos de encuentro porque fomenta la interacción entre desconocidos que practican un mismo deporte y favorece la generación de relaciones sociales. La emergen-

cia de relaciones sociales ayuda a consolidar el uso cotidiano de los espacios y, consecuentemente, se inician procesos de apropiación del espacio y se establecen vínculos entre los usuarios y el espacio. Así, estos procesos de apropiación del deporte pueden convertir espacios residuales o inseguros, con poco arraigo territorial, en espacios más seguros, con identidad, y puntos de encuentro.

En el caso del *skateboarding*, el uso habitual que un grupo de *skaters* ejerce sobre un espacio, previamente fragilizado por el predomino de relaciones de movilidad fragmentada y sin relaciones de movilidad de vecindario, puede introducir los atributos propios del arraigo territorial al convertirlo en un punto de encuentro cotidiano para los *skaters* de la ciudad. Un proceso de apropiación de este tipo puede comportar, con el tiempo, que los *skaters* acaben transformando el espacio según sus intereses si no encuentran resistencias de otros grupos de usuarios. Además, con el tiempo, el reconocimiento del espacio entre los *skaters* puede introducir relaciones asociadas a la movilidad de centralidad cuando es visitado por turistas *skaters*. La plaza dels Països Catalans, los Jardins de les Tres Xemeneies o, incluso, los inicios de la plaza dels Àngels han experimentado procesos similares porque en ellos predominaba la movilidad fragmentada.

De hecho, el *skateboarding* parece consolidarse como punto de encuentro en espacios donde previamente hay una fragilización, donde no hay arraigo territorial. En cambio, donde previamente hay un predominio de las relaciones de movilidad vecinal, la aparición de *skaters* puede comportar situaciones conflictivas. El control que los vecinos ejercen sobre el espacio suele acabar comportando la expulsión de los *skaters* mediante diferentes procesos. El caso de la avenida Gaudí, donde a principios de la década de 1990 la afluencia de *skaters* comportó algunos conflictos y su consecuente expulsión, es un claro ejemplo.

Aunque este modelo de análisis nos muestra ya algunas tendencias generales de las relaciones que se producen entre el *skateboarding* y el territorio, debemos considerar otros factores que inciden en cada caso concreto. Cada espacio contiene unas condiciones previas que influyen en el curso de los procesos sociales que se dan en él. Las características físicas, la disposición del mobiliario, el contexto urbano, la gestión del espacio o la historia del espacio son algunas de estas condiciones.

Evidentemente, las características del espacio, su diseño y la disposición del mobiliario son condiciones previas indispensables para que el *skateboarding*

pueda interesarse por su apropiación. Aun así, el contexto urbano del espacio puede facilitar o dificultar un proceso de apropiación *skater*. En el caso de la plaza dels Països Catalans se puede comprobar que la segregación espacial producida por el hecho de encontrarse rodeada de vías de circulación y la ausencia de fachadas de edificios residenciales y de otras actividades favorecen que la apropiación de los *skaters* sea profunda, permitiendo incluso que la transformen según sus intereses.

En la plaza Universitat, tan céntrica y con una intensa actividad comercial, se puede comprobar que la combinación de las movilidades de centralidad y fragmentada, conjuntamente con la segregación del espacio, delimitado y aislado por grandes vías de comunicación siempre llenas de vehículos, favorece la apropiación intermitente por parte de los *skaters*. Un espacio liso, amplio y de granito y un banco de piedra perfectamente pulido y larguísimo, ubicado en uno de los extremos, atraen a *skaters* de todas partes del mundo. Cuando en las horas punta la plaza es muy frecuentada por peatones que la cruzan, los *skaters* desaparecen.

Los espacios caracterizados por la continuidad de la trama urbana pueden añadir complicaciones a las relaciones entre *skaters* y otros usuarios. La plaza dels Àngels presenta una cierta complejidad. Requiere un análisis más profundo. En la actualidad confluyen diversos tipos de relaciones de movilidad, lo que genera algunos desencuentros, especialmente entre personas que establecen relaciones de movilidad fragmentada y personas que establecen relaciones de movilidad de centralidad; y, posteriormente, entre personas que establecen relaciones de movilidad de vecindario y *skaters* que establecen relaciones de movilidad de centralidad. No obstante, es evidente que la continuidad de la trama urbana, aunque es deseable, complica las relaciones. Si lo comparamos con el resto de espacios segregados que hemos explicado, resulta evidente que la segregación puede ser una ventaja para los *skaters* y la continuidad puede favorecer el conflicto entre vecinos y *skaters* por cuanto ayuda a tejer vínculos entre el territorio y los vecinos, al consolidar el arraigo territorial de estos y su voluntad de controlar el espacio.

Si comparamos la plaza dels Àngels y la plaza dels Països Catalans, podemos comprobar que la segregación espacial de la segunda, generada por las vías circundantes siempre llenas de tráfico, favorece que los flujos de peatones que pasan por allí lo hagan por los márgenes, dejando el espacio central libre para

los *skaters*. En cambio, en la plaza dels Àngels la continuidad de la trama urbana y la centralidad de la plaza favorecen que los flujos de peatones del barrio crucen por el centro de esta, lo que comporta el desencuentro con los *skaters*.





Finalmente, podemos resumir que los procesos de apropiación del *skateboarding* buscan espacios residuales, zonas de paso o periféricas, sin relaciones de movilidad de vecindario, y que con su práctica realizan una apropiación del espacio que antes no existía. Por ello, suelen aportar más aspectos positivos a las relaciones sociales que se dan en los espacios urbanos y no tanto complicaciones o relaciones conflictivas. De hecho, el *skateboarding* ha comportado problemas de convivencia en la ciudad de Barcelona en momentos y espacios muy concretos como la avenida Gaudí, el *skatepark* del Turó Park o la plaza dels Àngels. El modelo de análisis de las relaciones de movilidad y las condiciones previas que presentan los espacios muestran que la práctica del *skateboarding* contribuye más a convertirlos en puntos de encuentro y no tanto a fragilizarlos o a generar conflictos.

7. Conclusiones

La historia del *skateboarding* nos muestra la gran dependencia que esta práctica cultural tiene del sistema de consumo. En este sentido, podemos concluir que el *skateboarding*, a lo largo de su existencia, funciona como un modelo de distinción social que el sistema de consumo ofrece a los jóvenes como imagen y práctica transgresora. Pero su mercantilización y *deportivización* desactivan con frecuencia esa transgresión, que acaba siendo solo una apariencia.

Por otro lado, las trayectorias de vida de la mayoría de los *skaters* que han participado en esta investigación, así como la etnografía de las organizaciones del campo social, muestran como la práctica del *skateboarding* representa también un mecanismo de integración social y funciona como preventivo social ante posibles situaciones de exclusión en la medida en que todos los puntos de encuentro que configuran el campo social representan una fuente de identidad, de capital social y de válvula de escape para sus practicantes.

En relación con el espacio público, el *skateboarding* y otros deportes que se practican en el espacio urbano de forma espontánea pueden ser interpretados, después de los análisis de casos aportados, como oportunidades y no tanto como problemas de convivencia si entendemos que ayudan a convertir espacios fragilizados por las relaciones de movilidad fragmentada, espacios inseguros o marginales, en espacios seguros, en puntos de encuentro y en fuentes de capital social.

Finalmente, cabe decir que los resultados de esta investigación pretenden aportar, a través del caso del *skateboarding*, una etnografía urbana marcada por un contexto de globalización. En este sentido, pretende abrir también la reflexión de cómo aplicamos los métodos tradicionales de la etnografía a fenómenos culturales que ya no se pueden delimitar a una escala territorial de barrio.

8. Bibliografía

Ajuntament de Barcelona (1993). *Barcelona, espacio público*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona.

— (1999). *Urbanismo en Barcelona*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona.

— (2005). "Mesures per a fomentar i garantir la convivencia ciutadana en l'espai públic de Barcelona", en *Ordenances Municipals de Barcelona*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona.

Baudrillard, J. (2007). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Editorial Siglo XXI.

Baumann, Z. (2006). *La comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Editorial Siglo XXI.

— (2007). *Vida de consumo*. Buenos Aires: Editorial FCE.

Borden, I. (2003). *Skateboarding, space and the city*. Oxford: Berg.

Borja, J. y Muxí, Z. (2001). *L'espai públic: ciutat i ciutadania*. Barcelona: Diputació de Barcelona.

Borja, J. (2010). *Llums i ombres de l'urbanisme de Barcelona*. Barcelona: Editorial Empúries.

Bourdieu, P. (1996). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.

— (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

— (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

— (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

— (2002). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. México D.F.: Taurus.

Cáceres, R. (1993). "El diseño del espacio público", en Ajuntament de Barcelona, *Barcelona, espacio público*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona.

Camino, X. (2012). *Estudio cultural del skateboarding en Barcelona (1975-2010)*. Tesis doctoral inédita, dirigida por Joan Josep Pujadas y Gaspar Maza. Universitat Rovira i Virgili (Tarragona), Departamento de Antro-

pología, Filosofía y Trabajo Social. <http://www.tesisenred.net/handle/10803/81714>

— (2008). "Reinterpretando la ciudad: la cultura *skater* y las calles de Barcelona", en N. Puig y G. Maza (coords.), *El deporte en los espacios públicos urbanos de Barcelona. Monográfico de Apunts. Educación Física y Deportes* (91), Barcelona.

Camino, X.; Maza, G. y Puig, N. (2008). "Redes sociales y deporte en los espacios públicos de Barcelona", en N. Puig y G. Maza (coords.), *El deporte en los espacios públicos urbanos de Barcelona. Monográfico de Apunts. Educación Física y Deportes* (91), Barcelona.

Capel, H. (2005). *El modelo Barcelona: un examen crítico*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Castells, M. (2003). *La era de la información*. Vol. II "El poder de la identidad". Madrid: Editorial Alianza.

Delgado, M. (2005). *Elogi del vianant. Del model Barcelona a la Barcelona real*. Barcelona: 1984 edicions.

— (2008). *La ciudad mentirosa. Fraude y miseria del "modelo Barcelona"*. Barcelona: Editorial Catarata.

García, M. (2007). "El paraíso del *skate*", en *El País*, 2 de agosto de 2007.

García Ferrando, M. (2010). "Encuesta sobre hábitos deportivos de los españoles, 2010". Madrid: Consejo Superior de Deportes, Centro de Investigaciones Sociológicas.

Hebdige, D. (2004). *Subcultura. El significado del estilo*. Barcelona: Paidós.

Magrinyà, F. (2003). "Hacia una relectura de los espacios públicos desde la posmodernidad. El ejemplo del Raval de Barcelona", en R. Parramon, J. Díez y N. Enguita *et alii*, *Proyectos de intervención crítica e interacción social en el espacio público*. Madrid: Editorial Injuve.

— (2008). "Urbanismo y deporte: análisis de las prácticas deportivas informales en el espacio público de Barcelona", en N. Puig y G. Maza (coords.), *El deporte en los espacios públicos urbanos de Barcelona. Monográfico de Apunts. Educación Física y Deportes* (91), Barcelona.

Maza, G. (2003). "El deporte del bar", en F. X. Medina y R. Sánchez (eds.), *Culturas en juego. Ensayos de antropología del deporte en España*. Barcelona: Icària & ICA.

— (2004). "El capital social del deporte", en T. Lleixa y S. Soler (comps.), *Actividad física y deporte en las sociedades multiculturales. ¿Inclusión o segregación?* Barcelona: Editorial Ice-Horsori.

Moix, Ll. (1996). *La ciudad de los arquitectos*. Barcelona: Anagrama.

Mortimer, S. (2004). *Tony Hawk. Ocupación: skateboarder*. Barcelona: Reservoir Books Mondadori.

Muñoz, F. (2008). *Urbanalización. Paisajes comunes, lugares globales*. Barcelona: Editorial Gustavo Gil.

Narotzky, V. (2007). *La Barcelona del diseño*. Barcelona: Santa & Cole.

Pujadas, J. J. (coord.); Comas, D. y Roca, J. (2004). *Etnografia*. Barcelona: Editorial UOC.

Puntí, J. (2003). "La Meca del monopatín", en *El País*, 19 de junio de 2003.

Identidad local y multiculturalismo en un municipio rural catalán. El caso de Vila-rodona

Carla Aguilar Cunill
Politóloga
Máster en Migraciones y Mediación Social
Universitat Rovira i Virgili
carla.aguilar.c@gmail.com

Resumen: *Este artículo pretende presentar brevemente los resultados de una investigación más amplia llevada a cabo entre 2010 y 2012 en la que analizaba la situación social existente en el municipio de Vila-rodona, un pequeño municipio rural catalán en el que conviven unas quince nacionalidades diferentes, situación a la que se ha llegado en pocos años. La población extranjera despierta sentimientos muy diferenciados dependiendo de su lugar de origen, siendo la más numerosa la de origen marroquí, que a la vez es la que lleva más tiempo en el municipio y despierta un mayor rechazo por parte de los habitantes autóctonos. Por otro lado, analizaré cómo su presencia ha fortalecido mucho el sentimiento identitario y de grupo de los habitantes "de toda la vida" o autóctonos.*

Palabras clave: *inmigración, municipio rural, identidad, género, exclusión.*

Abstract: *This article aims to briefly present the results of a larger study conducted between 2010 and 2012 which analyzed the social situation in the municipality of Vila-rodona, a small rural town in Catalonia where in the space of a few years over fifteen different nationalities have come to be living together. Depending on their place of origin, the foreign population invokes very different feelings among the native inhabitants. Moroccans form the largest and longest-established foreign community in the town and also elicit the highest negative response from the natives. The study also analyzes how much the presence of foreigners has strengthened the sense of identity and group among native people.*

Keywords: *immigration, rural municipality, identity, gender, exclusion.*

ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885

1. Introducción

Este texto parte de una investigación más amplia que realicé como trabajo final de máster entre 2010 y 2012 llamada "Las relaciones interculturales en Vila-rodona". En ella analizaba los procesos migratorios que ha experimentado un pequeño municipio rural tarraconense, Vila-rodona, y profundizaba en la situación actual de las relaciones entre los *vila-rodonins* de toda la vida, a los que llamo autóctonos, y los forasteros.

El estudio tiene dos puntos de interés. En primer lugar, el estar centrado en un contexto rural, ya que existen pocos trabajos que lo tengan en cuenta. Este trabajo contribuye a cuestionar la relación que se suele establecer entre multiculturalismo y sociedad urbana, demostrando la existencia también de mucha diversidad en los entornos rurales. Diversidad que no solo es fruto de la inmigración, sino también de la tendencia a una creciente urbanización del modo de vida de su población. El segundo punto de interés de esta investigación se encuentra en el caso concreto de Vila-rodona y su situación de gran complejidad y problematización de la diversidad.

He realizado la investigación a partir de un trabajo de campo basado en 15 entrevistas formales, hechas a una persona de cada nacionalidad, y en las entrevistas con mi informante principal y las entrevistas informales con los habitantes con los que podía tener contacto. También utilicé la observación participante, consistente en estar presente e intervenir en determinados espacios o actividades del pueblo. Asimismo, he tenido en cuenta datos de tipo cuantitativo, recopilados principalmente del padrón de habitantes.

En este artículo me centro en qué es lo que define a una parte de la población como autóctona y cómo esta parte de la población etiqueta y categoriza al resto de inmigrantes y bajo qué criterios. Dado que en la investigación los inmigrantes marroquíes aparecen como los más estigmatizados, me centraré más en esta parte de la población y en cómo son percibidos por los autóctonos. También haré un breve inciso en torno a la consecuencia última de esta categorización: las diferentes situaciones de exclusión en el municipio.

He estructurado el artículo en nueve apartados, más la introducción. En los dos primeros hago una introducción al municipio de Vila-rodona y a la inmigración en este municipio. El tercer apartado está dedicado a describir quiénes son los autóctonos en Vila-rodona y cómo es su identidad. El cuarto descri-

be las diferentes categorías de inmigrantes que existen entre los autóctonos, y el quinto, el sexto y el séptimo están dedicados a la comunidad marroquí. El octavo trata de las situaciones de exclusión que he observado en el municipio, y el noveno y último expone las conclusiones del artículo.

2. Vila-rodona

Vila-rodona es un municipio de interior situado en la provincia de Tarragona. Tiene una población de 1.279 habitantes, lo que lo identifica como municipio rural, al menos estadísticamente, ya que tiene menos de 2.500 habitantes.

Históricamente ha sido un pueblo agrícola y, pese a que hoy en día hay más población ocupada en los sectores de la industria y el comercio, su población sigue identificándolo como tal. Los cultivos de Vila-rodona son básicamente viñas y en los últimos años se han mecanizado de manera importante, lo que ha reducido la cantidad de mano de obra necesaria en este sector. Según datos del Ayuntamiento, la crisis se ha notado sobre todo en el sector de la construcción, especialmente importante en la localidad hasta hace unos años, y en el de la agricultura, sector en el que la crisis se ha unido a la antes mencionada mecanización de los cultivos, lo que ha aumentado mucho el número de personas en paro, según datos de la Cooperativa Agrícola.

La industria está compuesta por dos fábricas situadas en el término municipal: Precat y Pirogestion. De las dos se critica que la mayoría de sus trabajadores son de municipios cercanos o inmigrantes de Vila-rodona. En este municipio el comercio es especialmente numeroso. Hay tres supermercados pequeños, uno de los cuales es de comida *halal*, un estanco, una farmacia, una mercería, una panadería y una oficina bancaria. Los vecinos están especialmente orgullosos de tener la farmacia y el banco, pues no siempre hay en los pueblos y conllevan que muchos habitantes de los pueblos vecinos se desplacen a Vila-rodona. También hay algunos servicios públicos que tampoco se encuentran en muchos municipios rurales, como guarderías, CAP, escuela pública, local de jubilados público, dos campos de fútbol...

Vila-rodona es descrito por sus habitantes como un *poble viu* ("pueblo vivo") por tener actividad y no haber perdido población. Es un orgullo para sus habitantes más históricos resaltar el gran número de comercios y servicios públicos del pueblo y poder decir que hay 18 entidades y asociaciones muy

diversas, todas ellas activas. Este carácter hace especial al municipio y provoca el orgullo de sus habitantes e incluso la llegada de nuevos vecinos.

A continuación recojo las asociaciones que considero más importantes para mi trabajo. En unos casos, debido a su gran capacidad aglutinadora y, en otros casos, por su intervención en las relaciones interculturales en el municipio: 1) *Grup de voluntaris/es d'ensenyament català a estrangers*: es un grupo compuesto principalmente por personas que pertenecen o han pertenecido al sector de la educación y que voluntariamente dan clases de idioma y cultura local a los recién llegados; 2) *Col·lectiu de Dones*: es una asociación de mujeres que organiza talleres, excursiones, charlas, comidas, etc.; las mujeres que la componen tienen alrededor de 50 o 60 años y están en contacto con la red de asociaciones de mujeres de la comarca, con las que a veces también realizan actividades conjuntamente; 3) *Associació de Jubilats i Pensionistes de Vila-rodona*: sus miembros, como su nombre indica, son jubilados y pensionistas del municipio; organizan actividades muy en la línea de la asociación anterior y las mujeres suelen participar en ambas, incluso el local es compartido por los dos colectivos; 4) *Centre d'Estudis del Gaià*: es una asociación que se dedica principalmente a recoger y difundir información sobre la historia y la cultura de Vila-rodona y de toda la zona del río Gaià.

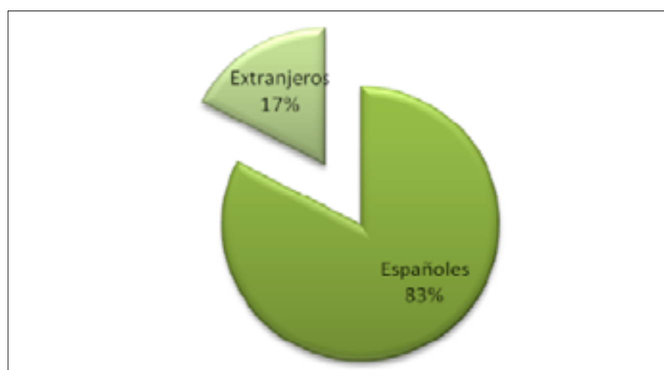
Desde el punto de vista histórico, las entidades más importantes del municipio son la cooperativa agrícola y el Casal. La cooperativa agrícola es una entidad formada por socios en la que se realiza la transformación de los productos agrícolas, sobre todo vitivinícolas, producidos por y la comercialización posterior. Esta comercialización se realiza en su mayor parte mediante la venta a granel para las principales marcas del sector, pero también se hace bajo la etiqueta de"Castell d'Or", que es la marca propia del municipio, inscrita dentro de la DO Tarragona. El Casal también es una entidad de socios, en este caso enfocada al ocio local. Gestiona una piscina, un cine, un bar y una pista de tenis, en los que también organiza talleres y actividades para los socios como clases de natación, bailes o partidas de dominó.

3. La inmigración en Vila-rodona

Actualmente el 17% de la población de Vila-rodona es extranjera. Pero antes de analizar la situación actual de la inmigración, haré un repaso de los diferen-

tes movimientos de población que ha experimentado Vila-rodona en su historia reciente, que debemos conocer para entender las actuales relaciones entre sus habitantes.

Gráfico 1. Población de Vila-rodona según nacionalidad española o extranjera



Fuente: Padrón de habitantes (Ayuntamiento de Vila-rodona) a fecha de 11/05/2011

En primer lugar, durante los años cincuenta llegaron a Cataluña, y también a Vila-rodona, muchos inmigrantes del sur del país. Los que llegaron al municipio provenían de Andalucía y Murcia. Su llegada causó una importante impresión entre los vecinos "autóctonos", que por primera vez conocían a personas que no entendían el catalán, y quizás por ello se les llamó *els castellans* ("los castellanos"). En primer lugar llegaron los hombres para trabajar en la agricultura y, una vez establecidos, trajeron a sus mujeres e hijos. Mis informantes iban a la escuela en aquella época y recuerdan perfectamente los primeros niños que entraron en ella:

> Van arribar els castellans. Perquè jo era petita i me'n recordo. Eh! Que han arribat els castellans! Que aquí no en teníem cap, tothom enraonava com naltros (Ramona, Associació de Dones).

La relación con los inmigrantes castellanos parece que fue fácil, aunque, según una informante castellana que aún vive en el pueblo, nunca han llegado a ser iguales. Los "autóctonos" nunca llegaron a considerarlos habitantes de pleno

derecho, aunque a sus hijos sí, según algunos informantes, por haber sido escolarizados en el municipio y saber perfectamente el catalán.

El segundo movimiento de población ha sido la emigración, normalmente hacia zonas urbanas próximas. Esta emigración parece que estuvo compuesta también por muchos castellanos que, después de vivir unos años en el pueblo, decidieron buscar una mejora en la calidad de vida trabajando en Tarragona o Barcelona. Entre los autóctonos, esta emigración fue diferente de la que se puede observar en muchos municipios rurales catalanes por dos razones. No la puedo ubicar en un momento determinado, como pasa en otros lugares donde ocurrió en unos años determinados y de golpe. Además, en otros municipios se observa una voluntad constante entre las generaciones jóvenes de irse del pueblo y buscar más oportunidades en zonas urbanas. Nada de esto se observa en Vila-rodona. En este municipio la emigración es constante y parece responder en general a causas laborales, sobre todo entre personas con estudios superiores que no pueden ejercer en el pueblo. Esta poca voluntad de marcharse del pueblo es uno de los factores que he identificado para la gran cantidad de viviendas existentes en Vila-rodona; muchos de los que se fueron han mantenido su vivienda para pasar temporadas en ella o, si no tienen, se han comprado o construido viviendas nuevas. Muchas de estas viviendas se quedaron vacías al estallar la crisis, lo que favoreció la llegada de inmigrantes.

La llegada de inmigrantes extranjeros a Vila-rodona se empezó a producir en los años noventa. Los primeros en llegar fueron marroquíes y actualmente aún suponen el principal colectivo extranjero del municipio. En los años noventa el precio de la uva aumentó de manera muy importante, una escalada que se mantendría durante todos los años noventa para después bajar. Fue un momento de vacas gordas entre los agricultores, que empezaron a necesitar más mano de obra y se encontraron con que la población local ya no estaba dispuesta a realizar esos trabajos. En ese momento llegaron algunos marroquíes al pueblo buscando trabajo y los contrataron para la agricultura. Las cosas iban bien, hasta el punto de que algunos de ellos fueron contratados no solo por temporadas, sino todo el año. Aún se necesitaba más mano de obra y los trabajadores recomendaron a sus familias en Marruecos, muchos de los cuales fueron contratados en origen y traídos a Vila-rodona. Entonces también había mucha necesidad de mano de obra en la construcción, donde tampoco querían trabajar los vecinos autóctonos, de manera que muchos fueron contratados

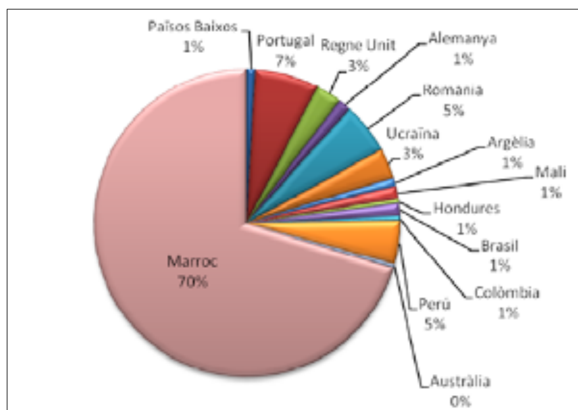
también en este sector. La llegada de población marroquí fue, pues, en cadena, los que venían traían a sus conocidos y familiares. Esto conlleva que prácticamente toda la población de origen marroquí proceda de la misma zona de ese país: Ksar El Kebir. En aquellos años también parece que algunos autóctonos ganaron dinero por traer de manera fraudulenta a familiares de los marroquíes. En todo caso, la población de origen marroquí se asentó en el municipio y al cabo de unos años empezaron a poder reagrupar a sus familias.

La reagrupación familiar se realizó a partir del año 2000, según mis informantes. En esos años el precio de la uva empezó a bajar, lo que coincidió con un aumento de la mecanización de los viñedos, y los agricultores dejaron de tener tanto interés en este tipo de cultivos, a la vez que necesitaban menos mano de obra para trabajarlos que anteriormente. Unos años después, al estallar la crisis, también los trabajadores de la construcción se quedaron sin empleo. En este contexto llegaron sus mujeres e hijos. Dentro de la lógica productivista con la que se interpretó la inmigración durante aquellos años en Europa, los inmigrantes ya no eran necesarios pues, o estaban en el paro, o quitaban el trabajo a los autóctonos. De manera que estas familias se vieron como una carga. Además, la llegada de las mujeres y los hijos de Marruecos aumentaron la visibilidad de los "moros" a nivel de espacio público, al empezar a tener una mayor presencia en el colegio, la plaza y la calle. Por otro lado, estas mujeres e hijos recién llegados en muchos casos llevaban diez años viviendo por sí mismas en Marruecos y no asumieron la emigración a Vila-rodona con mucho entusiasmo, según la técnica de inmigración. El nuevo contexto tampoco ayudó debido a la nueva cultura y porque, pese a ser rural, era muy diferente del contexto rural del que provenían, más aislado y duro. Todo ello se plasmó en unas relaciones tensas desde el principio entre autóctonos y mujeres e hijos marroquíes, tensión que se trasladó rápidamente a los hombres ya presentes años atrás.

Este proceso de reagrupación coincidió con la llegada de algunas personas de otros orígenes. Estas migraciones fueron más puntuales, aunque muchas también siguieron cadenas migratorias parecidas a las que desarrollaron los marroquíes. Llegó una familia muy extensa de origen portugués, de la que la primera en llegar fue una de las hermanas, casada con un catalán, que regentó un restaurante. Después de ella llegaron las otras cuatro hermanas con sus maridos e hijos. Portugal es la segunda nacionalidad con más habitantes en Vila-rodona. Le sigue Rumanía. Los rumanos han llegado también mediante

cadenas migratorias, pero su peculiaridad es la manera en la que se han introducido en el mercado laboral: todos aquellos de los que he tenido noticias trabajan como masoveros en las masías de alrededor del pueblo. Parece ser que no hacen mucha vida en Vila-rodona y son bastante desconocidos en general. Los siguientes en número son los peruanos. Son una familia de dos hermanos con sus respectivas familias que llegaron también en cadena para trabajar en la pirotécnica del pueblo. El resto son familias o personas concretas que han llegado al pueblo por diferentes causas (búsqueda de un lugar mejor para vivir, noviazgos transnacionales...) y que vienen de Alemania, Inglaterra, Ucrania, Argelia, Brasil, Colombia... Aunque son pocos, crean una situación tan curiosa como que un pueblo como Vila-rodona tenga representación de catorce nacionalidades.

Gráfico 2. Población extranjera según nacionalidad



Fuente: Padrón de habitantes (Ayuntamiento de Vila-rodona) a fecha de 11/05/2011

4. Ser autóctono en Vila-rodona

Como he expuesto antes, Vila-rodona, como muchos otros municipios que a primera vista pueden parecer estáticos en cuanto a su población, cuenta en su historia reciente con unos importantes movimientos de población que han ido modelando lo que actualmente significa ser autóctono en este municipio.

En este pueblo, "ser" de allí es un estatus y solo se consigue cumpliendo dos condiciones: haber nacido allí y tener antepasados del mismo lugar. Por lo

tanto, estamos ante una pertenencia "de sangre" (*ius sanguinis*), muy difícil de alcanzar por parte de los forasteros.

Esta lógica crea la paradoja de que personas hijas de inmigrantes castellanos, nacidas en Vila-rodona y que han vivido allí toda su vida, sean consideradas autóctonas, aunque hijas de forasteros. Y, a la vez, descendientes de familias de Vila-rodona de toda la vida son considerados autóctonos aunque no hayan vivido en el pueblo desde que son adultos.

> [...] Però la majoria ja estan integrats i tot. Costa inclús recordar d'on vénen! [...], és la segona generació... [riu], és que és com per decantació, una mica la lògica natural, la primera generació és forastera i la filla, la filla de forasters i així..., si anem als dels anys cinquanta, els nens que neixen són més catalans que...! Clar... (Anna, Associació d'Amics del Gaià).

Respecto al hecho migratorio, pues, el inmigrante no solo nunca pierde del todo la condición de forastero, sino que tampoco sus hijos serán ajenos a ella. De la misma manera, quien es considerado autóctono nunca será considerado forastero, y sus descendientes tardarán en perder esa condición, todo ello muy en la línea del construccionismo social de Berger y Luckmann (1966).

La comunidad formada por los autóctonos está muy fuertemente ligada a la tierra y su tradición, lengua (catalana), cultura e historia. Y es que, al ser una comunidad pequeña y tener una pertenencia "de sangre", existe necesariamente una relación muy estrecha entre el legado y la historia familiar y el legado y la historia del municipio. Así, una cosa no se puede desligar de la otra, y los acontecimientos importantes del municipio serán vividos también en muchos casos como acontecimientos importantes de la propia familia.

Al mismo tiempo, los centros de poder y toma de decisiones (el Ayuntamiento y las principales entidades locales y asociaciones) están claramente en manos de los autóctonos. De esta manera, la identidad local no solo conlleva una fuerte vinculación con el municipio y su historia, sino también la capacidad de incidir en él. Es una relación dinámica: los autóctonos de Vila-rodona se sienten ligados al municipio y, a la vez, el municipio está ligado a ellos.

De esta manera, la identidad *vila-rodonina* (muy ligada a la identidad catalana) es una identidad "primordial" en el sentido de Geertz para sus autóctonos, pudiendo situarla más cerca de la identidad y el vínculo respecto a la propia

familia que la identidad o vínculo respecto a una identidad nacional o de una gran ciudad. Sería una pertenencia a una *comunidad real* de Redfield:[1]

> La comunidad es fiel a su naturaleza (o a su modelo ideal) sólo en la medida en que sea "distintiva" respecto a otros grupos humanos (es evidente "dónde empieza y dónde acaba la comunidad"), "pequeña" (tan pequeña como para que todos sus miembros estén a la vista unos de otros) y "autosuficiente" (de tal modo que, según subraya Redfield, "provea todas las actividades y necesidades de las personas que incluya, o más de lo que necesitan. La pequeña comunidad cuida de sus miembros desde la cuna hasta la tumba") (Bauman, 2009: 6).

El hecho de que los autóctonos controlen las principales instancias de toma de decisiones del municipio les otorga también una posición de poder fáctico respecto a los otros grupos étnicos, que deben limitarse a acatar las decisiones sin poder influir en ellas.

La existencia de una identidad común entre los autóctonos no solo se manifiesta de manera interna, indicando quién pertenece a esta comunidad y tiene ciertos privilegios, sino que también se manifiesta externamente, señalando quién no pertenece a ella.

5. Los no autóctonos en Vila-rodona: extranjeros e inmigrantes

La población inmigrante es vista de una manera bastante compleja por parte de los autóctonos, y es que debemos tener en cuenta que hablamos de una comunidad local con una población muy pequeña y que, en última instancia, prácticamente podríamos encontrar una categoría para cada inmigrante, ya que casi todos son identificados personalmente por la mayoría de autóctonos. Aquí haré una descripción a más grandes rasgos.

Existen dos categorías principales entre los habitantes no autóctonos: los "inmigrantes" y los "extranjeros". La primera se refiere principalmente a los inmigrantes procedentes de Marruecos, Perú y Portugal, mientras que la segunda aglutina a las personas del resto de nacionalidades. Esta diferencia de términos

1. No he encontrado la descripción original de Redfield y he utilizado a Bauman, que hace referencia a esta. La cita original es Robert Redfield (1971), *The Little Community and Peasant Society and cultura*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 4 y ss.

plasma una diferencia de clase social atribuida a las diferentes nacionalidades, más allá de los individuos concretos. Así, se considera de una clase social superior a un inmigrante inglés que a uno marroquí, independientemente de su nivel económico.

"Inmigrantes" y "extranjeros" no provocan el mismo sentimiento en los autóctonos (pese a que todos ellos han llegado a Vila-rodona para vivir y trabajar). Además, los términos no se utilizan de manera objetiva o descriptiva, sino que tienen una importante carga calificativa. Los primeros causan recelo y rechazo, el mismo término *inmigrante* tiene un sentido despectivo en Vila-rodona. En cambio, los extranjeros causan cierta admiración e interés, teniendo la palabra *extranjero* un tono respetuoso. Los inmigrantes son vistos como personas que podrían quitarles algo que es suyo, mientras que los extranjeros se perciben como personas que aportan algo a la comunidad.

Esta distinción tan profundamente arraigada causa a veces desconcierto entre los mismos forasteros, que no entienden cómo se les puede negar el ser ambas cosas.

> La gente se quejaba a nosotros sobre temas de los inmigrantes. Y siempre hemos pensado, qué raro, y a veces he dicho: "Yo soy inmigrante". Y ellos: "¡No, no, no! ¡Tú eres inglesa!" (Marta, inglesa).

6. La población marroquí

Dentro de estas categorías, cada comunidad nacional tiene atribuidas unas características, pero los marroquíes son especialmente estigmatizados y creo que son la comunidad que más se corresponde con el estereotipo "inmigrante" existente en Vila-rodona.

Probablemente esto se debe en gran parte a que constituyen la nacionalidad extranjera más numerosa, lo que los sitúa como una comunidad con un peso y un poder que no gusta nada a los autóctonos. De hecho, en algunas entrevistas se ha hecho referencia a la idea que arraigó en España en el momento de máxima llegada de inmigración de que los marroquíes quieren volver a conquistar el país.

> I diuen quan arriba una *patera* aquí dalt, ja diuen: "Cap a Vila-rodona!" [...]. Que van així poc a poquet pujant per allà (Ramona, Associació de Dones).

Aparece, pues, esta acusación de querer conquistar el lugar, de iniciar una invasión. Este pensamiento conlleva que los marroquíes encuentren, independientemente de sus actos, una mala disposición por parte de los autóctonos.

Una segunda razón por la que el colectivo marroquí es tan mal visto es su cultura, que es percibida como muy lejana y en muchos casos contraria o incompatible con la autóctona. Este pensamiento está bastante arraigado en España y es común a lo largo de la historia del territorio.

> [...] [sobre la cultura àrab] és difícil diluir-se, com si diguéssim, amb una cultura tan diferent [...]. I llavors aquests costums sí que no són iguals amb els altres nouvinguts dels altres llocs. Que aquí sí que tenim un tema important, perquè és clar, hi ha una separació [...]. [La responsabilitat] jo crec que és de les dues parts, però en aquest cas més des de la cultura àrab, que marca més les distàncies (Anna, Associació d'Estudis del Gaià).

Los marroquíes son vistos como distantes y amenazadores, poco dignos de confianza, y todo ello debido a su cultura diferente e incompatible con la autóctona. De hecho, en el contexto español está arraigado desde hace muchos siglos un sentimiento de maurofobia importante, tal y como explica Martín Corrales (2004). Además, existe una lógica detrás que percibe la cultura árabe como más atrasada, menos moderna, que la occidental. De manera que los marroquíes son vistos como portadores de maneras de vivir que pueden crear conflictos con las existentes en el municipio y que son amenazadoras en parte quizás porque no se ven tan lejanas, como la diferenciación de género. Además, esta percepción es incompatible con la posibilidad de sentir comprensión y respeto hacia ellos, ya que son los marroquíes los que indudablemente tienen que evolucionar hacia un modo de vida occidental. De manera que, siguiendo esta lógica, los autóctonos parten de la premisa de que siempre tendrán la razón en cualquier conflicto cultural.

Y, dentro de la cultura árabe, la religión es vista como el foco de los problemas. Sobre todo, como desarrollaré más adelante, en torno al género: la diferente participación y presencia social de hombres y mujeres, las tareas diferenciadas, las vestimentas e incluso los malos tratos. Todo ello se encuadra siempre dentro de la lógica de la diferencia cultural o religiosa y nunca en la de la situación social y migratoria, aunque muchas veces sus razonamientos se

refieran más a elementos de clase social o de modelo familiar que a diferencias culturales.

A lo largo del trabajo de campo he percibido que, en general, los inmigrantes marroquíes despertaban unos sentimientos diferentes del resto de inmigrantes (portugueses y peruanos). Sobre estos otros grupos nacionales los autóctonos hablan en un tono paternalista, inferiorizándolos y sin darles ninguna importancia. En cambio, cuando hablan de los marroquíes, transmiten cierto recelo, situándolos en un plano más amenazador.

Por todo ello, a partir de ahora me referiré a los inmigrantes de origen marroquí porque en torno a ellos los autóctonos han creado una estructura estigmatizadora y de exclusión.

7. Inmigrantes: delincuentes o trabajadores, integrados o no integrados

Los autóctonos, en su discurso, aluden muy frecuentemente de manera directa o indirecta a la legitimación que tienen los inmigrantes de estar en su municipio. Hay inmigrantes que parece que tengan más derecho que otros a estar en Vila-rodona. El requisito principal parece ser el hecho de estar trabajando o no, y, una vez que trabajan (cuando ya tienen "derecho" a estar), deben tener una conducta enfocada a su integración en la comunidad autóctona.

Y todo ello enmarcado en la misma lógica que describe Castien (2003: 77), según la cual los autóctonos se ven a sí mismos como los anfitriones del lugar:

> El inmigrante viene a ser así concebido como una especie de huésped en casa ajena. Es alguien que "se nos viene", que no está en "su casa". Su presencia es resultado de un favor que se le hace, de una gracia que se le concede, y no de ningún derecho por él poseído. Este favor se otorga únicamente si tal presencia resulta beneficiosa, o al menos no perjudicial, para los propios autóctonos.

Los inmigrantes de origen marroquí fueron vistos a su llegada (años noventa) como una fuerza de trabajo que en ese momento era necesaria. Ello supuso que en esos primeros años su presencia fuera bien recibida y se considerara legítimo que estuvieran allí, ya que unos necesitaban trabajar y otros necesitaban trabajadores.

En las entrevistas realizadas detecté que el hecho de que un inmigrante trabajara o no seguía siendo hoy en día un hecho muy importante a la hora de legitimar su presencia en el lugar, sin considerar la posibilidad de que el inmigrante no encuentre trabajo o, en el caso de que se considere, criticando su presencia por entender que, si no va a encontrar trabajo, no tiene sentido que siga aquí.

> A veure, el que està clar és que hi ha tota una part d'immigració que ha vingut perquè han trobat feina i perquè se'ls hi ha donat feina. El problema és ara que no tenen aquesta feina. Una altra cosa és quan això deixa de passar. Quan no hi ha feina ni per ells ni pels d'aquí (Anna, Associació d'Amics del Gaià).

Esto conecta directamente con el discurso político de los años de bonanza económica, en los que se discutía sobre la necesidad o no de los inmigrantes y se establecían cupos según las necesidades de mano de obra. Igual que aquellos políticos, los informantes *vila-rodonins* ven a los inmigrantes como mano de obra que puede ser necesaria o no, y su presencia o su marcha, en su opinión, debería estar motivada por el simple hecho de tener o no tener trabajo, del servicio que puedan dar al municipio.

En esta concepción de los trabajadores como mano de obra interviene un factor socioeconómico que considero muy importante en todo el análisis de la percepción de la inmigración en Vila-rodona, sobre todo en torno a la inmigración procedente de Marruecos. Ese factor es que los inmigrantes son la mano de obra de los puestos de trabajo propiedad de los autóctonos. Por lo tanto, los inmigrantes que trabajan suelen hacerlo contratados por autóctonos, de modo que se establece una relación de poder que es muy cómoda para los autóctonos. Considerando el tamaño de la población, este elemento es aún más importante, ya que no solo estructura a propietarios contratadores autóctonos frente a trabajadores marroquíes, sino que la contratación de un trabajador por un autóctono es conocida por todos. Así, igual que a los autóctonos se los conoce por la familia a la que pertenecen (por ejemplo, Josep de Cal Fuster), a los inmigrantes se les conoce por su contratador, que al final también responde por ellos ante la comunidad.

El control social que se puede ejercer en un puesto de trabajo por parte de los propietarios y jefes se extiende, pues, al resto de la vida social del inmigrante-trabajador, quien, si tiene un mal comportamiento en el pueblo fuera de las horas de trabajo, puede ver su puesto peligrar, mientras que, si es bien valorado

en su puesto de trabajo, recibirá un mayor respeto y reconocimiento en el resto de relaciones sociales que mantenga con los autóctonos.

Para una población en la que escasea el trabajo, todo este sistema de control es muy efectivo y otorga un gran poder a la comunidad autóctona. Ello se puede ver claramente cuando algún marroquí pretende crear su propio negocio. Según algunos informantes, se pusieron muchas trabas para la apertura del único negocio regentado por un marroquí, una tienda de comestibles, y se ha imposibilitado la apertura de un locutorio, que finalmente se abrió en otro municipio.

Y es que el surgimiento de una población marroquí comerciante significaría su emancipación respecto de los autóctonos y su control social, además de un cambio en el paisaje local que no sería bien recibido. De hecho, está muy mal visto por los autóctonos que uno de sus miembros compre en ese negocio.

En cuanto a los inmigrantes que no trabajan, más allá de la poca legitimidad que se les dé para seguir en el municipio, se llega a sospechar de sus fuentes de ingresos, más o menos fundamentadamente. Su nivel socioeconómico bajo, unido a la diferente cultura y en la mayoría de casos su juventud, hace a los marroquíes sin trabajo muy distantes de la mayor parte de autóctonos y, por lo tanto, más susceptibles de negocios como el tráfico de drogas, que los autóctonos creen que puede ser una forma de vida deseable para unas personas a las que ven tan diferentes.

> Sí, tenen 30 i *pico*, els jovens tomben, fan els seus negocis, entre cometes... *Trapichean?* Suposo que sí. Suposo que sí. *Molta desocupació tenen, també?* O no volen treballar. (xiuxiuejant). *Bueno, desocupació per les raons que sigui.* Aquests jovens és desocupació de no volguer treballar. No d'ara perquè no n'hi ha, però fa tres o quatre anys quan hi havia per treballar tampoc treballaven, eh? (Jaume, president del Casal).

> Perquè per ells la maria, la marihuana, és una cosa, per ells, legal, però aquí no ho és, eh? I dius: "Aquest de què treballa? I com és que viu tan bé?". I et dones compte que sempre està a determinada hora aquí o allà i passa droga. Però també en tenim del país, de camells (Jordi, alcalde).

Otra manera de explicarse que los inmigrantes puedan vivir sin trabajar en Vila-rodona es que viven de las ayudas, lo que no goza de mejor reputación que

vivir del trapicheo. Para los autóctonos, que un inmigrante viva de las ayudas es como si viviera de regalo, aprovechándose del país en el que está.

> Jo no sé ni com mengen. Com poden menjar. Perquè els hi donen. Van a Càrites, van a demanar. *Ah. Aquí hi ha Càrites?* No, cap a Valls..., els hi donen ajudes. Perquè aquells d'allí baix encara van una mica més brutets, però els altres..., aquestos que tenen tres nenes van impecables sempre. I de dalt bax enconjuntades, eh? (Ramona, Associació de Dones).

En esta cita se ve claramente que la informante considera negativamente que personas que van bien vestidas y no parecen pasar necesidad estén llevando este tren de vida gracias a las ayudas. Este razonamiento conecta directamente con el anterior, según el cual quien no trabaje no tiene razón para seguir viviendo en Vila-rodona. De la misma manera, quien no trabaje y esté mantenido por el Estado o las ONG, se está aprovechando de la situación.

Más allá de trabajar o no, y siguiendo la lógica de que los inmigrantes son huéspedes en casa ajena, se les exige una voluntad de integración. Los anfitriones lo son de un lugar fuertemente vinculado a un idioma, el catalán, y a unas tradiciones y costumbres, todo ello propio de un territorio. Por lo tanto, los inmigrantes deben integrarse en el territorio en el que viven, que queda desligado de la comunidad de autóctonos. Estos solo pueden facilitarles el proceso compartiendo todo aquello que es propio del municipio.

El esfuerzo de integración es unilateral, y deben ser los inmigrantes los que quieran hacerlo. No se considera positivo el hecho de que la vida social y cultural del pueblo cambie debido a la presencia de inmigrantes. Estos deben esconder o dejar a un lado sus diferencias culturales y "aprender" la manera de vivir del lugar.

El proceso de integración se puede encuadrar desde la perspectiva del proceso ritual descrito por Turner. Pienso que este proceso se puede aplicar si los inmigrantes tienen como meta llegar a ser autóctonos y convertirse en miembros con pleno poder de la comunidad local. Las fases de este proceso son: separación (en la que los inmigrantes se alejan de sus costumbres y formas de vida culturales), liminalidad (en la que no son ni inmigrantes ni autóctonos) y agregación (en la que el inmigrante ya no lo es).

En mi opinión, los inmigrantes nunca pueden llegar a finalizar este proceso por el hecho de que quienes forman parte de la comunidad autóctona lo son

por derecho de sangre, como antes he expuesto. De esta manera, a lo máximo que pueden llegar los inmigrantes es a ser inmigrantes integrados, quedándose en un estado de liminalidad. Por lo tanto, la integración que exigen los autóctonos es falaz, ya que es un proceso imposible de culminar.

Y es que ningún inmigrante, ni siquiera los castellanos que llegaron de niños en los años sesenta, se escolarizaron en el pueblo y han vivido siempre en el municipio, es considerado como los autóctonos. Así, a aquellos se les sigue considerando castellanos y, por ello, siguen siendo forasteros.

Además, los inmigrantes a los que se considera "integrados" pueden perder fácilmente su estatus, como podemos ver en la cita siguiente, en la que una informante autóctona habla de un marroquí al que se le consideró durante un tiempo ejemplo de integración:

> Però aquell paleta, aquell xicot del Tomás, va marxar per quatre dies i es va estar tres o quatre mesos. I quan va venir es va pensar que encara tenia la feina. I el Tomás va haver de llogar un altre. *Pues* ara tomba pel poble, sí. Oh, no pot ser quatre mesos! Si ho féssim, a tots ens passaria el mateix, no? Si marxes tres o quatre mesos, quan tornis, res de res. *Pues* ells no entenen això, ells marxen tres o quatre mesos al seu *pueblo* i quan torni ja ho arreglarem. Aquell que era apreciat pel poble, aquell xicot que tothom d'allò, que *hasta* les canalles..., però fa això..., i mira (Ramona, Associació de Dones).

Esta persona, pese a pasar unos años haciendo todo aquello que se esperaba de ella como inmigrante con voluntad de integrarse, nunca llegó a ser considerado como uno más de la comunidad autóctona, y cuando ocurrió algo negativo en el plano estrictamente laboral, se le dio por perdido.

Un inmigrante integrado sigue en una fase liminal ya que su posición final no es estable, sigue a disposición del grupo y se le puede devolver muy fácilmente a su estatus inicial. Todo ello nos indica que no ha llegado a finalizar su proceso.

8. La alteridad dentro de los otros

El género es un importante factor diferenciador en los discursos de los autóctonos acerca de los marroquíes. Las mujeres son las que se llevan la peor parte en cuanto a críticas, ya que son consideradas aún más incompatibles o distantes que los hombres.

Empezando por el modo de ver a los inmigrantes como fuerza de trabajo, las mujeres marroquíes, que no suelen acceder al mercado laboral, son percibidas como poco legitimadas para estar en el municipio.

Hay un gran componente también de naturalización de la cultura y la religión atribuida a los marroquíes (tanto hombres como mujeres). Al provenir de esa cultura, son machistas y menosprecian a las mujeres por su género. Esto, pese a provocar rechazo entre los autóctonos, se supone como normal para esa comunidad y no se contempla que puedan ser de otra manera. Como he comentado antes, no se tienen en cuenta los factores sociales en un trato machista, sino que se considera un rasgo cultural más que además es compartido por hombres y mujeres, asumiendo así que las propias mujeres comparten esta manera de pensar.

> Al definir la situación de las musulmanas se da implícitamente por supuesto que el islam es su enemigo, degrada su dignidad y las somete a un nivel infrahumano (Moualhi, 2000: 298).

Además, me llamó mucho la atención la gran división por género existente en las propias críticas de la población autóctona hacia los marroquíes. A los hombres se los critica por comportamientos proactivos: por no ser cumplidores como trabajadores, por machistas, por tener malos modales, etc. Mientras que a las mujeres, en cambio, se las critica por aspectos mucho más personales e involuntarios: por su manera de vestir, por su higiene personal, por llevar velo, lo que no gusta, o por no dejarse ver, porque entonces es que están encerradas en casa debido a su cultura. Esta gran diferenciación en las críticas es muy importante, ya que los hombres simplemente deberían cambiar sus actitudes para ser aceptados. En cambio, las mujeres deberían abandonar comportamientos o maneras de vivir mucho más profundos para dejar de ser criticadas.

> El que passa és que és això que van amb la canalla i la van a buscar, i ara a la tarda per jugar aquí a la plaça tampoc no estan. Surten els homes. Surten els homes amb la canalla. Abans deien que les obligaven a estar a casa. Deien. Deien. El que passa és que no ho sé. Molta cosa ja deu ser d'ells mateixos. De la seva cultura (Ramona, Col·lectiu de Dones).

Esta divergencia en la consideración de las mujeres y los hombres marroquíes pienso que también tiene ciertas raíces en la propia cultura, que considera a las mujeres como las garantes de la tradición, respecto a la cual actúan como

reproductoras y transmisoras. A ellas se les atribuye también el ámbito familiar y más íntimo, mientras que se considera que los hombres se mueven en un ámbito social.

Estas construcciones de género no son muy lejanas de las existentes tradicionalmente en la cultura de los autóctonos. Por lo tanto, se da la paradoja de estigmatizar a los marroquíes por unos valores y estereotipos que también son propios de la sociedad autóctona.

9. Situaciones de exclusión en Vila-rodona

La problematización de la inmigración en Vila-rodona no solo aparece ante los usos diferenciados del espacio público por parte de los inmigrantes, sino también (y sobre todo) ante su presencia, que es rechazada cuando se da en un plano de igualdad: cuando los inmigrantes cruzan la frontera de su papel como trabajadores (inferiores) y pasan a ejercer de ciudadanos. Entonces los autóctonos reaccionan creando espacios restringidos para los otros que no están trazados por fronteras visibles, sino por mecanismos mucho más sutiles. Estos mecanismos implican en casi todos los casos una acción colectiva por parte de los autóctonos como no ir a comprar a la tienda *halal* o presionar para no dejar entrar a los marroquíes en el bar.

Los ámbitos de exclusión que detecté son los siguientes: vivienda, patrones de consumo, emprendeduría, lugares de ocio o bares y participación, y trabajo. A continuación desarrollo dos ejemplos: un caso concreto de exclusión mediante la acción colectiva en el bar del Casal que me pareció muy interesante y el caso del acceso a la vivienda en Vila-rodona.

El bar del Casal es simbólicamente el bar más importante de Vila-rodona. Es tanto lugar de encuentro como escenario de diferentes actividades y actos sociales a lo largo del año. Quizás por todo ello, cuando un grupo de hombres marroquíes empezó a frecuentarlo cada tarde, los autóctonos reaccionaron muy mal. Según cuentan mis informantes autóctonos, los problemas surgieron a raíz de que hubo peleas entre ellos en las que aparecieron cuchillos, de que miraban a las mujeres de manera ofensiva y de que se pasaban toda la tarde sin consumir. En cualquier caso, su presencia en ese bar provocó que los autóctonos, especialmente las mujeres, dejaran de frecuentarlo y empezaran a quejarse a la junta del Casal. En poco tiempo, desde esta entidad se decidió que quien no

fuera socio no podía estar en el bar, de manera que los clientes marroquíes, que no lo eran, dejaron de tener derecho a frecuentarlo, y los clientes autóctonos volvieron.

En cuanto al acceso a la vivienda, según he podido observar, la mayoría de propietarios no quieren alquilar a personas de origen marroquí, ya que existe la creencia de que no van a pagar el alquiler. Además, se percibe un cierto miedo ante la idea de tener que ir a exigir dinero a alguien de esa comunidad. Por lo que he podido saber, solo una persona está dispuesta a alquilar viviendas a este sector de la población, y compra inmuebles antiguos y en mal estado y se los ofrece por el precio que considera justo. Para los inmigrantes marroquíes, la única manera de alquilar una vivienda en Vila-rodona es a través de esta persona, independientemente de su poder adquisitivo.

En todos los ámbitos analizados, la segregación implica la aparición de al menos dos escenarios diferentes y paralelos: uno para los autóctonos y otro para los marroquíes. A algunos de ellos se accede mediante canales también diferentes, como se puede ver en el ejemplo de la vivienda. Tanto los canales como los escenarios son privilegiados en el caso de los autóctonos y marginales en el caso de los marroquíes.

Otro elemento en común es la estructuración de los usos del espacio por parte de los autóctonos. Estos manifiestan rechazo a que los marroquíes estén presentes en determinados lugares y/o de determinadas maneras. Este hecho choca con el discurso que se repite entre los autóctonos de que los inmigrantes deben integrarse y que esta integración pasa necesariamente por aprender el catalán y participar en el pueblo. Claramente, la participación a la que se refieren no es una participación que ponga de manifiesto el multiculturalismo existente, sino que es una participación mediante la aculturación según las reglas y pautas de los autóctonos.

Detrás de esta demanda existe un argumento muy a tener en cuenta: el mantenimiento de las tradiciones del pueblo. El estudio sobre valores urbanos y rurales en Cataluña de E. Trepat y M. Serret (2011) afirma que los catalanes consideran que en el entorno rural se da más valor a las tradiciones que en el urbano y que los elementos que estructuran la identidad en este entorno están más relacionados con el territorio y sus costumbres. En este sentido, parece que la participación diferenciada de los nuevos vecinos pueda suponer un trasiego mayor que en un contexto urbano. Pienso que este es un argumento que,

aunque existe, se da a posteriori del rechazo, es un intento de mostrarlo de una manera heroica como un acto necesario para mantener la tradición popular que los municipios rurales tienen el deber de conservar. La prueba es que este argumento no aparece cuando se trata de que los inmigrantes de otras nacionalidades participen. Y, en el fondo, muestra un miedo al cambio que pienso que tiene mucho que ver con el miedo a perder el control. Ante un número de personas "diferentes" que tienen otras costumbres, el equilibrio de poderes a favor de los autóctonos puede peligrar y sería impensable una renegociación de las posiciones de cada grupo.

Esta renegociación pasaría indudablemente por el espacio público, en el que la *urbanidad* primera, entendida a la manera de Carlos Giménez (2005) una vez que llegan los inmigrantes, se debe renegociar para alcanzar un nuevo equilibrio hecho de normas y códigos comprensibles por todos. Al evitar seguir el proceso, lo que se está provocando es que el conflicto siga latente y que simplemente se gestione la convivencia con este, a lo que el mismo autor llama *acomodación*.

Esta acomodación, por parte de los autóctonos, pasa por la necesidad de mantener los propios espacios y tradiciones y, por lo tanto, de vetar ciertos espacios a quien los pone en peligro. Rodríguez (2008) explica la existencia de una estructura de sentimientos entre los leridanos frente a la llegada de inmigrantes. Estos relacionan a los inmigrantes con "la incomodidad, al miedo a perder alguna cosa —desde el bolso a la identidad— y por lo tanto a la inseguridad" (Rodríguez, 2008).

En Vila-rodona los autóctonos también sienten incomodidad (ante la diferencia que suponen los inmigrantes y los cambios que conllevan en las pautas de relación), que se traduce en miedo a perder alguna cosa (o a cambiar), pero la reacción última no sería la inseguridad. Los *vila-rodonins* ven peligrar su manera de vivir y su entorno pretendidamente homogéneo y reaccionan defendiendo sus espacios. No están dispuestos a afrontar la situación, así que utilizan todo su poder para evitarla; si los marroquíes no actúan como es "normal", son vetados del lugar.

En el texto de Gabriela Rodríguez (2008), el miedo de los leridanos es a perder "desde el bolso a la identidad", pero en el caso de los *vila-rodonins* este miedo se centra mucho más en la pérdida de la identidad. Una identidad común que está muy ligada al territorio más inmediato (el pueblo) y sus costumbres.

En este sentido, la existencia de un gran número de asociaciones y la realización de numerosas actividades pueden estar relacionadas con esta reafirmación (y recreación) de la propia identidad local que acompaña al miedo a perderla.

El hecho de que los autóctonos hayan desarrollado acciones colectivas es un elemento más de esta reafirmación del propio grupo, ya que identifican un enemigo colectivo a la vez que un objetivo conjunto, y todo ello fomenta la unión del grupo de los autóctonos. Todo ello, en última instancia, favorece una mayor cohesión interna de este grupo étnico.

10. Conclusiones

A modo de comentario final, quiero resaltar algunos elementos importantes que se pueden encontrar mucho más desarrollados en la investigación de la que parte este texto. En primer lugar, la existencia de una identidad autóctona local muy profundamente arraigada entre la población local de este municipio que es indesligable de otros elementos de identidad primarios como la familia.

Los puestos de poder y de toma de decisiones están en manos de los habitantes autóctonos, que se caracterizan por tener una pertenencia de sangre a su comunidad, difícilmente alcanzable para cualquier persona no nacida en el municipio y sin antecedentes familiares en él.

En segundo lugar, también quiero destacar la existencia de diferentes "tipos" de inmigrantes. Dependiendo del lugar de donde vengan (y de la imagen que se tenga de ese lugar), así como de su situación socioeconómica o su voluntad de integración, serán percibidos de maneras extremamente diferentes. En este sentido, como he explicado anteriormente, existen dos categorías muy diferenciadas: inmigrantes y extranjeros. Los primeros son considerados como fuerza de trabajo y se deben integrar, y los segundos, como vecinos exóticos.

Dentro del primer grupo, los marroquíes acaparan mi atención en el resto del artículo por constituir la mayor parte del grupo y por tener un mayor nivel de estigmatización y rechazo. Cuando los autóctonos describen este grupo, llama la atención una gran diferenciación de género. Ellas son consideradas por varias razones lo más alejado culturalmente y, en muchos casos, como incompatibles con la forma de vida local.

Asimismo, cabe resaltar que los conflictos que han podido existir se han dado en el plano social, ya que en el contexto laboral las relaciones de los au-

tóctonos con los marroquíes han sido fluidas. En este plano social he detectado diferentes situaciones de exclusión hacia los marroquíes, poniendo como ejemplos el conflicto en el bar y el diferente acceso a la vivienda. Como podemos ver, especialmente en el segundo ejemplo, provocan que los habitantes de origen marroquí tengan que utilizar canales de acceso diferenciados de los del resto de vecinos y que estos les lleven a una oferta, en este caso inmobiliaria, de más baja calidad que la que pueden encontrar los habitantes autóctonos.

En definitiva, considero que esta investigación pone de relieve los procesos sociales que se están dando también en los municipios rurales en torno a la llegada de inmigrantes, procesos mucho menos estudiados que los que se desarrollan en las ciudades. Estos procesos sociales no solo inciden en la manera como los habitantes perciben la llegada de nueva población, sino que también intervienen de manera muy intensa en la evolución de la identidad local y en su intensificación.

Bibliografía

Bauman, Z. (2006). *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.

Berger, P. y Luckmann, T. (1966). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrotu.

Checa, J. C.; Arjona Garrido, A. y Checa Olmos, F. (2010). "El Ejido elegido: la convivencia como desafío", *Scripta Nova*, 315.

Elias, N. (1976). "Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros", *Reis*, 104/03, pp. 219-251.

Geertz, C. (1988). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Giménez Romero, C. (2005). "Convivencia: Conceptualización y sugerencias para la praxis", *Puntos de vista. Cuadernos del Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid*, núm. 1.

Martín Corrales, E. (2004). "Maurofobia/islamofobia y maurofilia/islamofilia en la España del siglo xxi", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 66-67: "Representaciones e interculturalidad", 39-51.

Moualhi, D. (2000). "Mujeres musulmanas: estereotipos occidentales versus realidad social", *Papers*, 60, 291-304.

Riera, C. (2007). "Integració, convivència i espai públic". En VV. AA.: *Els diferents rostres de la immigració* (pp. 35-40). Olot: Edicions Municipals (Ajuntament d'Olot).

Rodríguez Fernández, G. (2008). "El miedo al otro y el uso del espacio: el discurso sobre el delito y el conflicto en la ciudad de Lérida", *Scripta Nova*, 270 (16), vol. XII.

Trepat, E. y Serret, M. (2011). "Valors relacionats amb els individus i les seves relacions socials". En E. Trepat y M. Serret: *Valors rurals i valors urbans a Catalunya*. Lleida: Fundació del Món Rural.

Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

Vargas, A. y Casas, J. (2006). "El capital social rural", *KAIROS, revista de temas sociales*, núm. 18.

Los nuevos imaginarios culturales en la ciudad de Tarragona: Un análisis de la distribución de sus locales

Jose Reche Navarro
Licenciado en Antropología, Universitat Rovira i Virgili
jose5reche@hotmail.com

Resumen: *Aunque hay mucho escrito sobre el mundo de la llamada* new age *o "nebulosa místico-esotérica", no existe nada en lo referente a su distribución espacial en una ciudad. Este artículo trata de hacer una descripción y análisis de estas actividades, así como de los locales en los que tienen lugar, en el contexto de la ciudad de Tarragona. Para ello, se establece en primer lugar un análisis de los locales sobre la base de su tipología y de su ámbito temático (terapias naturales, espiritualidad oriental, esoterismo y neochamanismo). Luego se analiza su distribución en la ciudad y se propone una posible dinámica de implantación y crecimiento. Para ilustrarlo se ha recurrido al ejemplo de las espiritualidades orientales. Por último, se intenta extraer alguna conclusión de todo ello.*

Palabras clave: *Nuevos imaginarios culturales, terapias naturales, espiritualidades orientales, esoterismo, distribución urbana de centros relacionados con la espiritualidad new age.*

Abstract: *Though much has been written on the world of the new age or "mystical-esoteric nebula", nothing has been written on the way it spreads in a city. This article aims to describe and analyze these activities and the places in which they occur in Tarragona. In order to do this, first the different activities are analyzed in terms of their typology and thematic scope (natural therapies, Eastern spirituality, esotericism and neo-shamanism). The article then analyses their distribution throughout the city and proposes an implementation and growth dynamic. To illustrate this, the example of Eastern spirituality has been used. Finally, the study offers various conclusions that can be drawn from its findings.*

Keywords: *New cultural imaginaries, natural therapies, Eastern spirituality, esotericism, urban distribution of centres related to new age spirituality.*

1. Introducción

Aunque parezca algo reciente, el fenómeno al que se le han dado nombres tan diversos como *new age* (Heelas, 1996; Hanegraaff, 1998), nebulosa místico-esotérica (Champion, 1989; Prat y Moreno, 2007), religiosidad alternativa (Lenoir, 2003) o nuevos imaginarios culturales (GRIC, 2012) en realidad posee ya más de un siglo de existencia. Por una parte, sus raíces se hunden en el misticismo naturalista de los trascendentalistas americanos (R. W. Emerson, H. D. Thoreau y W. Whitman) y, por otra, en la teosofía de Helena P. Blavatsky, quien plasmó su ideología en dos voluminosas obras (1877 y 1888). Sin embargo, será esta última la que establecerá una serie de características que luego se repetirán, esta vez entre la gran masa, a partir de los años sesenta del siglo xx.

Medio siglo antes de que Aldous Huxley (1945) formulase su filosofía perenne, la teosofía planteó ya la idea de una espiritualidad universal, pilar de la futura *new age*. Y no solo eso, sino que manejaba con comodidad y sin tapujos conceptos e imaginarios provenientes del esoterismo occidental (cábala, masonería, alquimia, magia, neoplatonismo, gnosticismo y druidismo) y de las religiones orientales (hinduismo, budismo, zoroastrismo y confucionismo). Popularizó conceptos como transmutación, *karma*, reencarnación, *chakras*, *maya*, *mantra*, *kali yuga*, *tetragrammaton* o *sefirot* y prácticas como la meditación o el mediumnismo (que evolucionaría hacia el actual *channeling*) que darían gran importancia a la mujer. Sin olvidar que fue el primer movimiento de este tipo que planteó acercar la ciencia y la religión mediante un modelo espiritual, intentando crear así una ciencia espiritual. Es decir, algo que trascendiese tanto a la ciencia materialista del xix, basada en un racionalismo estrecho, como a la tradicional religión cristiana, basada exclusivamente en la creencia. En resumen, estableció las estructuras básicas de la líquida espiritualidad laica que el Grup de Recerca sobre Imaginaris Culturals (GRIC), del que formo parte, ha denominado *nuevos imaginarios culturales*.

En la primera mitad del siglo xx la teosofía se dividió en corrientes como la Antroposofía de Rudolf Steiner (1978) o la Escuela Arcana de Alice Ann Bailey (1985), por citar solo un par de ellas. Estas continuaron ampliando su base social, pero sin llegar nunca a ser un fenómeno masivo. Para eso habría que esperar a la guerra fría.

En la década de los sesenta del pasado siglo confluyeron una serie de factores, especialmente en EE. UU., que dieron lugar a una explosión social donde el modelo teosófico se vio ampliado y enriquecido, aunque no alterado en su estructura básica. Factores como la merma de derechos civiles por la guerra fría, la discriminación de minorías étnicas, el asesinato de J.F.K. o la guerra de Vietnam dieron lugar a que la autoridad de los gobiernos y sus ideologías afines, entre las que se hallaba el dogma cristiano, empezasen a perder el apoyo popular. Este aflojamiento de las estructuras ideológicas y religiosas tradicionales se vio reforzado por el surgimiento de la generación *beat*, las organizaciones marxistas clandestinas, el movimiento por los derechos civiles americano con el uso de la no violencia gandhiana o el mayo del 68 francés, que eclosionarían en el movimiento *hippy* y pacifista. Esta vez sí, como fenómeno de masas.

Es en ese terreno social de aflojamiento de la autoridad y las ideologías oficiales cuando el tipo de espiritualidad universalista, pero individualizada, de corte teosófico-esotérico extendió sus raíces a los amplios estratos medios de la sociedad, produciendo no solo el *flower power*, sino un verdadero florecimiento de nuevos ideales e imaginarios. Las diferencias básicas con el movimiento teosófico anterior fueron la irrupción con fuerza de las espiritualidades orientales y la incorporación de una corriente psicológica espiritual.

Si bien los contenidos orientales ya estaban presentes en la teosofía —pasados por el tamiz cognitivo de Blavatsky—, la llegada de maestros, lamas y yoguis que trasmitían sus enseñanzas directamente supuso una diferencia significativa. En efecto, la aprobación de la Ley de Inmigración Asiática en 1965 permitió la llegada de orientales a EE. UU., a los que se les había denegado la entrada desde 1924. A partir de entonces, las ideas, y sobre todo las prácticas indias, chinas y japonesas, fertilizarían ampliamente ese núcleo teosófico-esotérico original.

La otra gran diferencia con la primera mitad del siglo xx es la incorporación de terapias psicológicas. Su precedente se halla en el Movimiento del Potencial Humano impulsado por Abraham Maslow, Aldous Huxley y Alan Watts, y cuyo lugar más emblemático sería el Instituto Esalen, fundado por Michael Murphy y Richard Price, ambos psicólogos (Schwartz, 2002: 87-131). Allí se experimentaría con nuevas terapias para el desarrollo humano: psicología humanista, *gestalt*, *rolfing*, bioenergética, terapia primal, análisis transaccional, etc. Este movimiento psicológico daría lugar al surgimiento de una psicolo-

gía abiertamente espiritual: la psicología transpersonal (Charles Tart, 1979; Stanislav Grof, 1994 y 2001; Ken Wilber, 1990 y 1993; Michael Washburn, 1999). Esta integra prácticas y conceptos tanto orientales como occidentales. Tampoco habría que olvidar la inclusión del psicoanálisis jungiano, pues gran parte de la terapéutica de los nuevos imaginarios culturales está impregnada de sus conceptos: constelaciones, sombra, arquetipos, *shelf*, *ánima/animus*, etc.

Al igual que la teosofía, también los nuevos imaginarios culturales han integrado conceptos y visiones provenientes de la ciencia, especialmente de la física (David Bohm, 2008; Fritjof Capra, 2005; Michio Kaku, 2010), la biología (James Lovelock, 2007 y 2008; Rupert Sheldrake, 1989) o la neurología (Karl Pribram, 1995), y, por supuesto, de la antropología (Carlos Castaneda, 1968; Michael Harner, 1980; Jeremy Narby, 1999). Aunque esta penetración de las ciencias ha necesitado siempre de unos buenos divulgadores, y casi cada década tiene su *best seller* para difundirlas. Si a principios del siglo xx podríamos señalar a *El libro de los condenados* de Charles Fort (1919), en los sesenta será *El retorno de los brujos* de Louis Pauwels y Jacques Bergier (1960), en los ochenta *La conspiración de acuario* de Marilyn Ferguson (1980), en los noventa *El paradigma holográfico* de Michael Talbot (1991) y en la primera década del siglo xxi *¿¡Y tú qué sabes!?* de William Arntz, Betsy Chasse y Mark Vicente (2006) y *Física de lo imposible* de Michio Kaku (2010).

A partir de los sesenta se produjo también la irrupción del neochamanismo en un clima internacional de descolonización que se abría a la posibilidad del conocimiento proveniente de los pueblos nativos y en un ambiente social que desde la generación *beat* miraba el alcohol y las drogas con otros ojos. Su introductor y gran constructor teórico fue el antropólogo Carlos Castaneda, que en su tetralogía (1968, 1971, 1972, 1974) ejemplificó perfectamente las dos grandes corrientes metodológicas de este ámbito. Sus dos primeros libros, *Las Enseñanzas de Don Juan* (1968) y *Una realidad aparte* (1971) exploran y ejemplifican la corriente enteogénica, dedicada especialmente al autoconocimiento sobre la base del uso de psicotrópicos. Le seguirán en esta línea Terence McKenna (1994, 2001) y los actuales Christian Rätsch (2002), Daniel Pinchbeck (2006, 2007) y, más cerca de nosotros, Josep Mª Fericgla (1994, 1997). En *Viaje a Ixtlán* (1972) y *Relatos de Poder* (1974), Castaneda abandona esa vía y explora caminos alternativos más cercanos a las vías yóguicas. En esa línea alternativa seguirá Michel Harner (1980), también antropólogo, que en

los años ochenta empezó a enseñar un neochamanismo de corte terapéutico al que le han seguido en nuestro país toda una cohorte de neochamanes latinoamericanos.

Características generales de los nuevos imaginarios culturales y de sus practicantes

Probablemente sea la amplitud, complejidad y liquidez del fenómeno lo que hizo que no fuese estudiado por las ciencias humanas hasta finales de los años ochenta, sobre todo a partir de los noventa. Esos primeros estudios vinieron de expertos en religión comparada (Lewis, 1992; Melton, 1992; Heelas, 1996), historiadores (Hanegraaff, 1998) y sociólogos (Champion, 1989, 1994; Barker, 1994; Lenoir, 2003). Los antropólogos se han sumado tarde al estudio de este fenómeno (Carozzi, 1999; Siqueira, 2004; Prat y Moreno, 2007; Fedele, 2008), si bien, y hasta donde conozco, es en este ámbito donde se ha dado el único trabajo de campo de conjunto (GRIC, 2012).

Tanto en los estudios sociológicos y antropológicos como en los de religión comparada se enumeran una serie de características generales de los nuevos imaginarios culturales que pueden variar ligeramente de un autor a otro: carácter mundano específico, holismo, evolucionismo, psicologización de la religión y sacralización de la psicología y esperanza en la llegada de una nueva era (Hanegraaff, 1998); fronteras muy tenues entre ámbitos y libre circulación de sus practicantes de uno a otro, énfasis en la experiencia, búsqueda de la felicidad en este mundo, visión monista de la realidad, optimismo en la capacidad automotora humana, ética del amor; rechazo de postulados abrahámicos como el dualismo o el sentido de culpa, importancia de los líderes carismáticos (Champion, 1993); paradigma holográfico, influencia de la psicología profunda y de la antropología (Lenoir, 2003). En cuanto al tipo de adepto de los nuevos imaginarios culturales, tanto para F. Champion (1989) como para D. Siqueira (2004), sería mayoritariamente femenino, de entre 30 y 50 años, de clase media, con estudios universitarios y trabajo sobre todo en los sectores de la enseñanza y el mundo sanitario, perfil que ha sido confirmado y ampliado por el GRIC (2012: 315-17).

Focos de atracción e irradiación

Las grandes ciudades suelen ser los centros focales a partir de los cuales los nuevos imaginarios culturales irradian hacia ciudades más pequeñas y desde allí al ámbito rural, existiendo así toda una red de conexiones. En este fenómeno, como en otros, las ciudades de una región suelen estar conectadas con las de otras regiones, así como con otros países dentro del propio continente y fuera de este, habiéndose tejido toda una red planetaria que se ha ido espesando a medida que avanzaba la globalización. En esta red puede observarse la existencia de países, y especialmente ciertas áreas dentro de esos países, que se han convertido en focos de atracción e irradiación de técnicas, ideas y cosmovisiones. Los Estados Unidos destacan sobre los demás países y, dentro de este, los estados de California y Colorado. En Europa destacan el suroeste de Inglaterra (Glastonbury, Somerset y Cornualles) y Francia. Y en España sobresalen Cataluña y el País Vasco, en especial sus grandes ciudades. Asimismo, destacan otros lugares como el Pirineo oscense o las Alpujarras granadinas.

En el estudio realizado por el GRIC (2012) se hallaron conexiones diversas entre Tarragona y Barcelona. Hacia esta última ciudad se desplazan numerosos usuarios para realizar cursos y recibir servicios o formación en diversas técnicas. De esa misma ciudad llegan a Tarragona algunos profesionales para impartir sus servicios.

Se detectaron igualmente conexiones con otros lugares de Cataluña, especialmente de sus proximidades (Reus, Valls, Altafulla, Torredembarra, montañas de Prades, etc.), y también con puntos más alejados como Lleida o Santa Maria de Palautordera, al igual que con otras comunidades como Aragón (Panillo, Moncayo). Tarragona, según ese mismo estudio, tiene conexiones con países como Portugal (yoga), Italia (terapias naturales), Francia (budismo, yoga, terapias naturales), el Reino Unido (budismo), Canadá (yoga), los Estados Unidos (yoga), México (neochamanismo), Cuba (terapias naturales), Brasil (necochamanismo), Perú (neochamanismo) y la India (yoga).

2. Objetivos y metodología

La liquidez y nebulosidad de los nuevos imaginarios culturales conlleva que desde la antropología o la sociología se produzcan, bien estudios generales en-

focados sobre todo a su visión del mundo, como los citados arriba, bien estudios de caso concretos (Ravinovitch y Reid, 2004; Fedele, 2008). El GRIC propuso un acercamiento diferente en *Els nous imaginaris culturals* (2012), un estudio de campo de conjunto en el marco del Camp de Tarragona. Se trataba con ello no solo de comprobar hasta qué punto se cumplían o no los planteamientos teóricos generales expuestos anteriormente, sino también de qué forma se concretaba eso en un marco físico concreto. Es en esta misma línea que se realizó una primera cartografía de los locales dedicados a actividades relacionadas con los nuevos imaginarios culturales en la ciudad de Tarragona, la cual, sin embargo, dado el volumen de material recogido, tuvo que ser eliminada de aquella obra. Fue así como se planteó la posibilidad de publicarla en forma de artículo.

Primeramente se confeccionó una tabla de todos los locales relacionados con el ámbito de los nuevos imaginarios culturales (centros, consultas, gimnasios, comercios, etc.), que hubo de ser actualizada dado el tiempo transcurrido entre la finalización de la investigación y el presente artículo, y donde aparecían el nombre del local y las actividades que allí se llevaban a cabo así como —siempre que fue posible— información de tipo práctico (teléfono, e-mail, página web, persona responsable, etc.). Dicha tabla no incluye ninguno de los barrios periféricos de la ciudad. Luego se procedió al recuento de los locales y a situarlos en el mapa, y a partir de aquí a la búsqueda de algún patrón en su distribución y a las posibles causas de ello. Por último, se ha introducido la variable histórica como factor comprobante de la dinámica de distribución propuesta, usando para ello el ámbito de las espiritualidades orientales por ser el que mejor domino. Es cierto que esa misma variable histórica sería más completa y explicativa si se aplicase también a los demás ámbitos estudiados (terapias alternativas, esoterismo y neochamanismo), pero desbordaría ampliamente el objetivo y la extensión de un artículo como este. Lo mismo sucede con un estudio detallado de sus conexiones con otras ciudades y países.

A efectos de clasificación de los diferentes tipos de actividades englobadas en los nuevos imaginarios culturales, he partido de la propuesta por el GRIC a partir de Vicente Merlo (2007), es decir, terapias, espiritualidad oriental y esoterismo, y he añadido el neochamanismo como cuarto ámbito. Tras las investigaciones realizadas hemos visto que, si bien el neochamanismo comparte con el esoterismo un tipo de visión mágica de la realidad, su fuente de conocimientos

teóricos y prácticos no se halla en la remota antigüedad occidental, sino en un amplio abanico de culturas no occidentales donde el chamanismo ha constituido una esfera altamente influyente, cuando no su principal ámbito espiritual. Esto conlleva que, mientras que en el campo del esoterismo los usuarios se hallan más conectados e interesados por la magia, el ocultismo y la historia, los intereses de los neochamanes se desplacen hacia la sanación, el ecologismo y la antropología, siendo, de hecho, dos antropólogos sus grandes iniciadores y teóricos —Carlos Castaneda (1968, 1971, 1972 y 1974) y Michael Harner (1980)—.

Algunas de las disciplinas podrían englobarse en dos o más ámbitos ya que no siempre existe una frontera clara entre los distintos campos. Por ejemplo, el *reiki*, que he clasificado como terapia, podría situarse dentro del bloque de las espiritualidades orientales ya que sus practicantes tienen una alta orientación espiritual y practican meditación con regularidad. De la misma forma, el yoga o el taichi, por sus grandes beneficios sobre la salud psicofísica, podrían clasificarse perfectamente dentro del ámbito de las terapias.

3. Prácticas y actividades

Se han contabilizado un total de 180 locales, consultas y centros. En la mayoría de ellos se aplica, practica o enseña más de una disciplina, predominando las terapias naturales, que, de un modo u otro, están presentes en más de tres cuartas partes del total (150 locales). Las disciplinas orientales están presentes en un tercio de ellos (61), las prácticas esotéricas apenas constituyen una décima parte (21) y el neochamanismo solo se practica en 4 centros.

Las *terapias alternativas* son las que están presentes en más locales y centros, poseyendo además el abanico de técnicas más amplio. Así, un listado exhaustivo nos muestra la existencia de 80 tipos de técnicas o elementos relacionados con la medicina alternativa, lo que constituye más de la mitad del total de técnicas existentes en Tarragona, frente a una cuarta parte (34) en el campo de las espiritualidades orientales, a una décima parte (13) en el esoterismo y a unos pocos (2) en el neochamanismo.

El *top ten* de las actividades más expandidas lo constituyen los masajes (hasta 22 tipos diferentes, siendo el quiromasaje el más popular), el yoga (con hasta seis estilos diferentes), la reflexoterapia, la alimentación naturista, la homeo-

patía, las flores de Bach, la fisioterapia, el *reiki*, la naturopatía y la acupuntura. El *top ten* de las terapias naturales es el mismo, pero con el drenaje linfático en último lugar. Por debajo hallamos terapias más desconocidas: terapia craneosacral, respiratoria, del sonido, de ultrasonidos, neural, energética, regresiva e integrativa, spa, cromoterapia, teatroterapia, aromaterapia, auriculoterapia, conciertoterapia, chakroterapia, vinoterapia, cerezoterapia, oligoterapia, arteterapia, acuaterapia, risoterapia, presoterapia, chocolaterapia, fangoterapia, magnetoterapia, laserterapia, electroterapia, termoterapia, drenaje linfático, quiropraxia, sales de Schüssler, *rebirthing*, cuencos de cuarzo, ventosas, macrobiótica, hipnosis, sanergía, osteopatía, kinesiología, iridología, *sat nam rasayan*, medicina china, medicina ayurvédica, digitopuntura tailandesa, sanación reconectiva, técnica Alexander y técnica metamórfica. De hecho, atendiendo solo al nombre, uno tiene la impresión de que cualquier cosa puede ser convertida en una terapia. También existen terapias que ejercitan el cuerpo, sin ser un deporte: microgimnasia, biodanza, aquagym, bioenergética, tonificación de los músculos, estiramientos asistidos, gimnasia correctiva, *feldenkrais* y *chi kung*. Perfectamente podríamos añadir aquí las artes marciales, el taichi o el yoga. Las fronteras son tenues. Por último, hallamos técnicas terapéuticas de corte psicológico: constelaciones familiares, *coaching*, PNL (programación neurolingüística), crecimiento personal, *gestalt*, psicoastrología y nueva consciencia, y las psicologías transpersonal, humanista, de eneatipos y del autoconocimiento.

El rango de las actividades englobadas dentro de las *espiritualidades orientales* es algo menor que el de las terapias. Lo más popular es el yoga, con varios estilos: *hatha yoga* de Sivananda y de Iyengar, *kundalini yoga* de Yogui Bhajan, *acroyoga*, *pilates*, *yogalates* y yoga tibetano. Es tan popular que está enfocado a todo tipo de público: adultos, niños, embarazadas, ancianos y hasta a empresas y colectivos. Las artes marciales constituyen otro de los campos populares y expandidos de la ciudad, con la presencia de varios gimnasios dedicados exclusivamente a ellas y con artes marciales japonesas, chinas, coreanas, indonesias y tailandesas. Tenemos así las tradicionales kárate, judo, taekwondo y kung fu, pero también otras menos conocidas como el *ninjitsu*, el *kenjutsu*, el *tai-jitsu*, el *jodo*, el aikido o el boxeo tailandés. Algunos estilos de taichi como el *chen* pueden incluirse en este apartado.

También hallamos la presencia de algunas danzas orientales como la danza del vientre, la de Bollywood o la *shakti dance*, si bien lo más habitual es hallar-

las englobadas en el genérico "danza oriental". Muchas veces, por aquello del exotismo, se las encuentra junto a danzas africanas o de las llamadas "tribales". Entre las técnicas orientales no podía faltar la meditación: zen, tibetana, sobre los *chakras* o las concebidas por Osho (Bhagwan Shree Rajneesh), si bien la mayoría de veces simplemente se anuncia como "meditación", sin especificar. Otras técnicas o campos relacionados con lo oriental con presencia en la ciudad son el feng shui, la relajación, los *mandalas*, el neotantra y la venta de objetos y ropa oriental.

En el campo del **esoterismo** el abanico de disciplinas y técnicas es menor, siendo las *mancias* las más populares. Entre ellas, las que siguen teniendo más demanda son las dos más tradicionales: tarot y astrología. A cierta distancia en popularidad y aceptación hallamos la numerología, la quiromancia y las runas. Destaca igualmente la venta de objetos o libros relacionados con esta temática. De ellos, las velas para rituales serían lo más sobresaliente, aunque también las figuritas y los amuletos. Entre las técnicas de tipo esotérico a destacar encontraríamos los registros akáshicos (técnica canalizadora inspirada en la teoría teosófica que postula la existencia de campos de memoria colectiva llamados registros akáshicos) y los rituales de magia blanca. También podríamos incluir aquí otras técnicas como la psicoastrología o el feng shui. En cuanto a grupos de tipo esotérico, solo hemos hallado un par: la Sociedad de Estudios e Investigaciones Filosóficas (SEIF) y el Centro de Estudios de Autoconocimiento (CEA). Hay constancia también de un grupo masónico, la logia Mare Nostrum, pero en su página web[1] no especifican la dirección.

Por último, el ámbito del *neochamanismo* es el que menor presencia tiene en la ciudad y casi todo es de tendencia americana, especialmente andina. Se ha constatado también la presencia de chamanismo africano en forma de magos que ofrecen servicios de rituales para propiciar salud, trabajo o amor y limpiezas energéticas de domicilios. Al anunciarse únicamente en pequeños carteles sin dirección donde solo consta el teléfono, no se les ha podido tener en cuenta a la hora de situarlos en el plano, por lo que no aparecen reflejados en los demás datos del artículo.

1. <http://www.mn25.org/>.

4. Los tipos de local

En un primer análisis de las actividades de acuerdo con el lugar donde se llevan a cabo, se observa que la mayoría se realizan en locales especializados. Por su número, los *centros y las consultas privadas* constituyen la norma. Lo más habitual es que la actividad se produzca en un lugar que solo ofrece ese tipo de actividad y que, si bien es claramente un negocio, no se presente ni perciba como tal. Así, de acuerdo con el ámbito temático, en el campo de las terapias alternativas hallamos consultas médicas privadas donde el profesional está especializado en un tipo de terapia concreto, pero también centros donde se ofrece una gama más amplia de terapias y donde es habitual que atiendan y trabajen varios profesionales. Algunos centros incluso ofrecen cursos de formación en esas disciplinas y terapias. En cuanto a las espiritualidades orientales, se imparten especialmente en gimnasios y centros de yoga, o bien en domicilios privados cuando se trata de la meditación. En el ámbito del esoterismo, tenemos sobre todo consultas de adivinación (tarot y astrología) y tiendas dedicadas a la venta de objetos relacionados. Por último, el neochamanismo se halla siempre en centros multidisciplinares. Este último tipo de local combina disciplinas de dos o más ámbitos, habitualmente terapias y espiritualidad oriental. El mejor ejemplo de la ciudad es el Centro Holos.

Un segundo tipo de locales son aquellos que, poseyendo una orientación puramente económica, mantienen un enfoque exclusivo hacia los nuevos imaginarios culturales y que a efectos prácticos podemos denominar *comercios exclusivos:* tiendas, restaurantes vegetarianos y librerías. Son tiendas de alimentación y productos de higiene de producción biológica y tiendas de objetos de temática relacionada con los nuevos imaginarios culturales. Estas últimas se orientan a la venta de objetos de los ámbitos esotérico y terapéutico (cristales, cuencos tibetanos, cartas, etc.) o de la espiritualidad oriental (ropa, incienso, estatuas, etc.). Aunque los restaurantes vegetarianos no están enfocados exclusivamente a un cliente específico, mucha de su clientela habitual se mueve en el ámbito de la ecología, las terapias naturales o las espiritualidades orientales. En cuanto a las librerías, solo tenemos un ejemplo en la ciudad, y es de temática esotérica.

El último tipo de local lo constituirían los comercios que ofrecen servicios relacionados con los nuevos imaginarios culturales y que a efectos prácticos de-

nominaremos *comercios con servicios*. Ejemplos típicos de este tipo de negocios son las peluquerías y los centros de estética que ofrecen a sus usuarios masajes y *reiki*, las academias de baile y los gimnasios que ofrecen danza del vientre o clases de yoga, o las farmacias que ofrecen remedios homeopáticos o sales de Schüssler.

4.1 Análisis por el tipo de local

De los 180 locales dedicados a estas temáticas y distribuidos por toda la ciudad, más de la mitad (101) son centros, algo más de un tercio (51) son comercios con servicios de los nuevos imaginarios culturales y algo más de una décima parte (28) son comercios exclusivos.

En un examen más detenido observamos que, de los 101 *centros*, más de la mitad (54) están dedicados exclusivamente a las terapias naturales, en torno a una cuarta parte (28) son centros multidisciplinares, algo más de una décima parte (15) están dedicados exclusivamente a la espiritualidad oriental y solo 4 se dedican únicamente al mundo de lo esotérico. De los 28 centros multidisciplinares, 20 combinan terapias con espiritualidad oriental; 4, terapias con espiritualidad oriental y esoterismo; 2, terapias con esoterismo y neochamanismo; y otros 2, terapias, esoterismo, neochamanismo y espiritualidad oriental. De los 51 c*omercios con servicios*, 15 (más de una cuarta parte) están dedicados a la estética, 13 son farmacias, 10 son peluquerías, 7 son escuelas de baile y 6 son gimnasios de *fitness*. De los 28 *comercios exclusivos*, más de la mitad (15) están orientados a las terapias. Las otras dos cuartas partes están dedicadas al mundo esotérico (7) y a la espiritualidad oriental (6).

¿Qué nos dice todo esto? Pues que en los nuevos imaginarios culturales predomina el ámbito terapéutico. En efecto, de los 180 locales, más de una cuarta parte (54) están dedicados exclusivamente a las terapias. Si además añadimos los 28 centros multidisciplinares con presencia de actividades terapéuticas, los 15 comercios exclusivos y los 38 comercios con servicios (15 salones de belleza, 13 farmacias y 10 peluquerías), tenemos que las terapias alternativas están presentes en tres cuartas partes de los locales.

Pese a la importancia conceptual de las espiritualidades orientales en los nuevos imaginarios culturales, su presencia en locales destinados a ellas en la ciudad de Tarragona está muy por detrás del ámbito terapéutico. Así, si su-

mamos los locales donde se hallan presentes —15 centros exclusivos, 6 centros multidisciplinares, 6 comercios exclusivos y 38 comercios con servicios (15 centros de belleza, 10 peluquerías, 7 salones de baile y 6 gimnasios de *fitness*)—, obtenemos un total de 65 locales, es decir, algo más de una cuarta parte del total, muy por detrás del ámbito terapéutico.

El esoterismo y el neochamanismo muestran unos índices de presencia bastante bajos. Así, el esoterismo solo tiene presencia en algo más de una décima parte de todos los locales (4 centros exclusivos, 12 centros multidisciplinares y 7 comercios exclusivos). Por su parte, el neochamanismo solo tiene presencia en unos pocos centros multidisciplinares (4).

Por otro lado, los datos nos indican también el predominio de las mujeres en el mundo de los nuevos imaginarios culturales. De los 51 comercios con servicios, la mayoría son actividades femeninas como salones de estética (15) o peluquerías (10). A eso hay que añadir las actividades que, si bien están abiertas a ambos sexos, son más practicadas por mujeres, como los bailes ofrecidos por 7 escuelas, lo que constituye casi la mitad del total (32). Significativamente, entre esos comercios no hay ninguno dirigido exclusivamente a un público masculino. Todo ello corrobora lo ya expuesto por el GRIC (2012: 339-43).

4.2 Análisis por ámbito temático

Al analizar las disciplinas y actividades desde el punto de vista del campo temático, observamos que el *ámbito de las terapias* es el que cuenta con más tipos de locales y en mayor número. Se hallan presentes tanto en centros (exclusivos y multidisciplinares) y consultas privadas como en comercios exclusivos: tiendas de dietética y productos biológicos y tiendas de objetos esotéricos donde se venden objetos o utensilios usados en algunas terapias alternativas. Incluso han penetrado en locales muy diferentes de su tipo tradicional como centros de estética, peluquerías, academias de baile o gimnasios.

Las *espiritualidades orientales* se hallan presentes sobre todo en centros exclusivos para su aprendizaje y práctica (centros de yoga y meditación y gimnasios de artes marciales), pero también en centros multidisciplinares. En el ámbito comercial las hallamos en tiendas de objetos orientales y de alimentación vegetariana, pues la mayoría de ellas aconsejan el vegetarianismo como opción dietética. También han penetrado, aunque en menor grado que las terapias, en

comercios que las ofrecen como servicio extra: centros de belleza (yoga, taichi, meditación o *reiki*), academias de baile (yoga, pilates o danzas orientales) y gimnasios (yoga o pilates).

El *esoterismo* tiene pocos locales exclusivos para su estudio y práctica —tan solo dos centros gnósticos y una logia masónica, algunas consultas privadas de tarot y un centro de parapsicología—, si bien también está presente en algunos centros multidisciplinares. En su vertiente comercial tenemos una librería y algunas tiendas de objetos mágico-esotéricos o de velas. Sin embargo, a diferencia de las terapias y las espiritualidades orientales, no lo hallamos en comercios con servicios. La excepción a la regla la constituye una herboristería, donde se ofrecen servicios de tarot y astrología.

Por último, el *neochamanismo* es el que tiene menor presencia. Tan solo se halla en centros multidisciplinares, donde es ofrecido como una disciplina más del amplio abanico a disposición del usuario. Incluso se halla ausente del ámbito comercial, a excepción de libros o *merchandising* en tiendas de objetos esotéricos. Quizá ello se deba a que, en la medida de lo posible, para su práctica se busca el contacto con la naturaleza, por lo que con frecuencia se trata de una actividad de fin de semana o de períodos vacacionales ofrecida en alguna de las casas rurales de la provincia dedicadas al mundo de lo alternativo.

5. Áreas de distribución

Al observar la distribución de los locales relacionados de una forma u otra con el mundo de los nuevos imaginarios culturales, lo primero que llama la atención es la existencia de una *zona de máxima concentración* en la parte más céntrica de la ciudad. Es una amplia área que, a *grosso modo*, abarcaría varias manzanas a ambos lados de la Rambla Nova, entre la plaza Imperial Tàrraco y el Balcón del Mediterráneo.[2] Aquí los locales se hallan cerca de áreas comerciales (Rambla Nova, Mercado Central, área peatonal de Comte de Rius) o situados en arterias importantes o cercanas a ellas (Pere Martell, Prat de la Riba-Gasòmetre, Rovira i Virgili o avda. Catalunya).

Junto a la zona de máxima concentración central se dan también *pequeñas áreas de concentración* de locales. En el marco de Tarragona son seis: *área de la Part Alta*, en la zona derecha del barrio; *área de la estación de ferrocarriles*, cuyos

2. Véase el mapa.

locales se concentran en las calles Orosi, Pau del Protectorat y Apodaca; *área de la Marina*, entre Pere Martell y plaza dels Infants; *área de la avenida Andorra*, comprendida entre la avenida Andorra y la calle Sant Antoni Maria Claret; *área de Lluís Companys*, cuyos locales se concentran en la avenida homónima; y *área del Hospital Joan XXIII*, entre ese hospital y la avenida Francesc Macià. El hecho de que las pequeñas áreas de concentración estén alejadas de la zona de máxima concentración central parece responder a la búsqueda de un público residente en dichas zonas. Si miramos con más detalle cada pequeña área de concentración, veremos que el patrón interno es similar o igual al de la zona de máxima concentración. Es decir, los locales se distribuyen dentro del barrio siguiendo las principales arterias de este o junto a sus áreas más comerciales. Así, en el barrio de la Marina sigue la arteria Pere Martell-Reial; en la zona de la estación de ferrocarriles, el eje Orosi-Apodaca; en la Part Alta, las calles Major, Merceria y Santa Anna, las más importantes del barrio y muy próximas a las tres plazas más comerciales de la Part Alta (plaza de la Font, del Rei y del Fòrum); en la zona de Joan XXIII, la avenida Francesc Macià y la plaza de les Corts Catalanes; y en la zona de las avenidas Andorra y Lluís Companys, las vías homónimas. Esta última junto al Corte Inglés y el Mercadona.

El resto de comercios son *locales aislados*. Así, fuera de la zona de máxima concentración y de las pequeñas áreas de concentración, encontramos 12 locales aislados en los barrios de la Marina (calles Torres Jordi, Smith y Reial), el Serrallo (calle Gravina), Part Alta (calles Descalços y Camí de la Cuixa) y Vall de l'Arrabassada (calles Joan Fuster y Josep Pla), y en las calles Joan Baptista Plana, Sant Auguri, avenida Roma y Via Augusta. Son la excepción que confirma la regla. Su distribución probablemente se deba a la asequibilidad de los alquileres —al estar fuera del área central— y a la búsqueda de público residente en esas áreas, como sucede con las pequeñas áreas de concentración. De hecho, los locales aislados se hallan siempre cerca de dichas áreas o en zonas intermedias entre ellas y la zona de máxima concentración. Por ejemplo, los locales aislados de las calles Descalços y Camí de la Cuixa se hallan próximos a la pequeña área de concentración de la Part Alta; los de las calles Smith y Reial, a la pequeña área de concentración del barrio de la Marina; y el de Joan Baptista Plana, al de la avenida Lluís Companys.

5.1 Distribución de los tipos de locales en las diferentes áreas

Según su distribución, tres cuartas partes de los locales (138 de los 180 catalogados) se hallan en la zona de máxima concentración, 30 en las seis pequeñas áreas de concentración mencionadas y 12 son locales aislados. Entre los 138 locales de la zona de máxima concentración, más de la mitad (81) son centros, una cuarta parte (37) son comercios con servicios y algo más de una décima parte (20) son comercios exclusivos. En las pequeñas áreas de concentración la dinámica se invierte, predominando los comercios con servicios (12), seguidos de centros y consultas (10) y de comercios exclusivos (8). En cuanto a los 12 locales aislados, siguen una dinámica similar a la zona de máxima concentración. La mayoría (10) son centros o consultas; de ellos, 4 están dedicados exclusivamente a las terapias, 3 a las disciplinas orientales y otros 3 a una combinación de terapias y espiritualidades orientales. Los 2 locales restantes son farmacias, es decir, comercios con servicios.

6. Dinámica de crecimiento

Con los resultados del análisis anterior podemos intentar elucidar una posible dinámica de crecimiento y evolución en la ciudad en lo que a locales relacionados con los nuevos imaginarios culturales se refiere. Creo que, sin temor a equivocarnos, lo primero que se produce es la apertura de locales individuales, sean centros o consultas. Poco a poco en torno al área de alguno de esos centros se van abriendo otros, hasta producirse una pequeña área de concentración. Cuando se juntan varias de estas áreas, se produce una zona de máxima concentración. En el caso de Tarragona se da en la parte central de la ciudad, cuyo eje principal es la Rambla Nova. Es posible que en otras ciudades suceda lo mismo y que la primera zona de máxima concentración se dé también en el área central de la ciudad. Si así fuese —cosa bastante probable—, podríamos decir que sería una característica de su distribución. Tendríamos entonces una dinámica evolutiva en tres fases:

Primera fase: apertura de locales aislados

Según los datos anteriores, en el caso de la ciudad de Tarragona *lo primero que se abren son centros*, principalmente consultas o centros dedicados exclusivamente a las terapias o a las espiritualidades orientales, y en algunos casos centros multidisciplinares donde se combinan los dos ámbitos. *Algunos comercios normales empiezan a ofrecer productos o servicios relacionados con los nuevos imaginarios culturales*. En nuestro caso son farmacias que ofrecen productos de medicina alternativa, que suponen solo algo más de una décima parte del total de la actividad. Estos primeros locales suelen estar en o cercanos a alguna de las principales arterias, o cerca de áreas comerciales de la ciudad o de la zona de apertura.

En esta primera fase hacen su aparición los ámbitos de las terapias y la espiritualidad oriental, así como los centros (exclusivos y multidisciplinares) y los comercios con servicios. *Estos ámbitos y tipos de local son ya desde el principio el motor de los nuevos imaginarios culturales*.

Segunda fase: pequeñas áreas de concentración

En torno a algunos de esos centros se empiezan a abrir nuevos locales, hasta producir una pequeña área de concentración. En estas áreas los tipos de locales que predominan no son los centros o consultas, sino los *comercios con servicios*. En el caso de Tarragona priman por igual farmacias y salones de estética, seguidos por escuelas de baile y peluquerías.

Los *centros y las consultas* ocupan el segundo lugar en número de locales. Siguen predominando los centros dedicados exclusivamente a las terapias (90), seguidos ahora por los centros multidisciplinares (54) —cuya fórmula combinatoria más frecuente es combinar terapias con espiritualidad oriental (36) o con espiritualidad oriental y esoterismo (18)— y por los centros dedicados exclusivamente a la espiritualidad oriental (36).

En las pequeñas áreas de concentración aparecen primero los *comercios exclusivos*. Probablemente ello se deba a la necesidad previa de un público lo suficientemente numeroso como para poder sostenerlo. En el caso de Tarragona predominan los comercios enfocados a las terapias naturales, sobre todo tiendas de alimentación naturista. Luego siguen aquellos dedicados a la espiri-

tualidad oriental y al esoterismo, mayormente tiendas de objetos dedicados a uno u otro ámbito (estatuas, incienso, velas, etc.).

En esta segunda fase *aparecen por primera vez el ámbito del esoterismo* (ligado a los centros multidisciplinares) *y los comercios exclusivos*.

Tercera fase: zona de máxima concentración

En esta fase varias de las pequeñas áreas de concentración crecen hasta juntarse, produciendo una zona de máxima concentración. En el caso de Tarragona esta zona se encuentra en el centro de la ciudad, cuyo eje central sería la Rambla Nova. Al igual que en la primera fase, predominan los centros, seguidos de los comercios con servicios, si bien los comercios exclusivos siguen en tercer lugar tal y como sucedía en la segunda fase.

La evolución del tipo de *centro* sigue la misma dinámica que en las otras dos fases, predominando así centros o consultas dedicados a las terapias alternativas, seguidos de centros multidisciplinares y de centros de espiritualidades orientales. Aquí la novedad estriba en la *aparición de centros dedicados exclusivamente a actividades del ámbito del esoterismo*. En cuanto a la combinación de ámbitos en los centros multidisciplinares, se mantienen las dos primeras combinaciones (terapias + espiritualidad oriental / terapias + espiritualidad oriental + esoterismo) y se producen otras dos nuevas (terapias + espiritualidad oriental + esoterismo + neochamanismo / terapias + esoterismo + neochamanismo). Es decir, *aparece un nuevo ámbito: el neochamanismo*. Este, como vemos, va ligado a centros multidisciplinares, combinado siempre con las terapias y el esoterismo, curiosamente sus dos ámbitos más cercanos. No parece casual.

Los *negocios con servicios* vuelven al segundo lugar, pero ya no predominan las farmacias (total de locales en la primera fase y un tercio en la segunda), sino los salones de estética (casi un tercio del total en esta fase). Le siguen las peluquerías (la cuarta parte) y las farmacias (menos de la cuarta parte). La novedad reside en la *aparición de un nuevo tipo de comercio: los gimnasios de fitness*. En último lugar tenemos las academias de baile, que suponen una décima parte del total. Así, en la evolución de los comercios con servicios solo aparecen farmacias en la primera fase. Luego aparecen con fuerza los salones de belleza —que igualan a las farmacias— y las escuelas de baile, además de las peluquerías. Por último, los centros de belleza y estética pasan a la cabeza, seguidos de las pelu-

querías y de las farmacias, que siguen bajando puestos y porcentajes. También irrumpen con cierta fuerza los gimnasios de *fitness*, que se sitúan por delante de las escuelas de baile.

Los *comercios exclusivos*, que aparecieron en la segunda fase, en la que la mitad de ellos estaban dedicados a las terapias, una cuarta parte a las espiritualidades orientales y la otra cuarta parte al esoterismo, se mantienen prácticamente igual. Así, los comercios orientados a las terapias naturales aumentan ligeramente por encima de la mitad, el esoterismo mantiene su segunda posición con un cuarto del total y los comercios enfocados a las espiritualidades orientales disminuyen ligeramente por debajo de la cuarta parte.

7. Dinámica de crecimiento: el caso de las espiritualidades orientales

Examinaremos ahora la dinámica de implantación y crecimiento analizada en el apartado anterior a partir del caso de las espiritualidades orientales para comprobar hasta qué punto se cumple o no el modelo propuesto.

Podemos establecer con claridad tres etapas en el desarrollo de los locales relacionados con los nuevos imaginarios culturales. La primera, en las décadas de los setenta y ochenta, se caracteriza por la apertura de los primeros gimnasios de artes marciales y centros de yoga de la ciudad. En la segunda, en los noventa, se abrieron los primeros centros de meditación y llegaron nuevos estilos de yoga y artes marciales. La última, ya en este siglo XXI, viene marcada por la aparición de nuevas formas de meditación y estilos de yoga, con una expansión que sobrepasa los locales tradicionales, penetrando con fuerza en centros de terapias alternativas y multidisciplinares y en negocios con servicios (escuelas de danza, centros de belleza y gimnasios de *fitness*).

7.1 La etapa de asentamiento: apertura de locales aislados

En las décadas de los setenta y ochenta, debido a la serie *Kung Fu* y a la influencia del cine de Hong Kong, se abrieron los primeros gimnasios de artes marciales. La introducción de las artes marciales se produjo de la mano de orientales que, hallándose aquí y percibiendo la demanda existente creada por el mundo del cine y la televisión, decidieron fundar sus respectivos gimnasios. Un

japonés llamado Hoyo abrió el gimnasio de judo Yodokara (1975; c/ Sant Antoni Maria Claret); Kozo Mizoguchi, los gimnasios de kárate Musoken (1978; c/ Jaume I) y Kushinkai (principios de los ochenta; c/ Doctor Zamenhof); y el maestro coreano Chois Cha empezó a enseñar taekwondo en el desaparecido polideportivo Elida (avda. Andorra) en 1975, fundando su propio gimnasio en 1980 (c/ Joana Jugan). El Club de Judo Yodokara cerró en 1983, y su profesor de entonces, Josep Esteve, fundó ese mismo año el Club de Judo Tarragona en Taquígraf Martí (Planells, 2009: 204-5).

El establecimiento del yoga en Tarragona, que tuvo lugar durante esa misma época, se debió a nativos que se formaron como profesores en el extranjero y decidieron dedicarse al yoga de forma profesional. Sus introductores fueron Puri, Jaume Guasch y Xavier Montserrat, todos ellos formados en Canadá. Puri inició su andadura en 1979 en una escuela de danza ya desaparecida (Ballet Estudio; c/ Méndez Núñez). Durante un tiempo tuvo allí su escuela y hoy se dedica a impartir clases en diferentes lugares. Ese mismo año Jaume Guasch fundó el Yoga International Institute en Pin i Soler, germen de lo que más tarde se transformaría en el centro multidisciplinar Holos. Xavier Montserrat empezó dando clases en gimnasios de artes marciales como Musoken y en 1984 abrió su propio centro (Yogananda, en la calle Unió). Durante esa etapa llegaron también el *chi kung* y el taichi, cuyas primeras clases se impartieron en centros de yoga.

7.2 La primera expansión: formación de pequeñas áreas de concentración

En la segunda etapa, que tuvo lugar en la década de los noventa, se produjeron las primeras pequeñas áreas de concentración, caracterizadas por la llegada de métodos de meditación y la ampliación de la oferta de técnicas. Así, a principios de los noventa se abrieron nuevos gimnasios de artes marciales como Kuntao (c/ Mallorca), que ofrecía kung fu indonesio y taichi, o Budo Shin (1992; c/ del Mar), que ofrece *tai-jitsu*, *ninjitsu*, *iaido*, *jodo* y aikido. También llegaron versiones más marciales del taichi (estilo *chen*) a gimnasios de kárate como Kushinkai. Por otro lado, el taichi se expandió a centros de terapias y a centros multidisciplinares como Holos.

Se abrió un centro multidisciplinar, Els Àngels (plaza dels Àngels), en el casco antiguo de Tarragona, donde se impartían clases de *hatha yoga* y terapias. En 1995 se introdujo un nuevo estilo, el *kundalini yoga* de Yogui Bhajan, que empezó impartiéndose en el centro de yoga de Puri (c/ Méndez Núñez). De allí se trasladó a la Part Alta (c/ de la Nau) y luego cerca del Mercado (c/ Lleida), donde continúa con el nombre de Atma. Su introductor fue Prasad, formado en Barcelona. Continuó con la actividad una alumna suya, Joaquina, que también se formó en Barcelona.

La meditación zen aterrizó en 1992 de la mano de Ramón Costa, por entonces estudiante de acupuntura formado como estudiante de meditación zen en Francia (zen de la escuela soto del maestro Taisen Deshimaru), que abrió un *dojo* primero en la c/ Talavera y luego en la c/ Calderers, ambas cerca de la plaza del Fòrum.

A mediados de los noventa llegó también una nueva forma de espiritualidad oriental llamada energía universal, que tuvo su centro en la Part Alta (*baixada* de la Peixateria). Se trataba de una forma de sanación por imposición de manos procedente de Corea del Sur e introducida por un vietnamita llamado Curtis Cao, algo similar al *reiki*. Después de una fallida profecía en torno al año 2000, el grupo, acusado de sectario, fue intervenido por la policía y acabó desapareciendo, y con este el centro (Fuentes, 2000).

En cuanto a los comercios de temática oriental, entre los ochenta y los noventa se abrieron dos restaurantes vegetarianos, de los cuales solo subsiste Al Natural (c/ Arquitecte Rovira); el otro estaba en la plaza de Fòrum. Los dos restaurantes chinos de entonces (Pa-li y Xanghai) se engloban también dentro de este ámbito. Ambos estaban en la misma zona, uno en la calle Girona y el otro en la Rambla Nova. En la plaza del Rei había una tienda de piedras y objetos esotéricos (Yeha Noha), junto a una librería de espiritualidad (Arcoal), y en Prat de la Riba, una tienda de objetos orientales, ya desaparecida.

De este modo se constituyeron las primeras pequeñas áreas de concentración. Una en la zona del Baró de les Quatre Torres (Judo Tarragona, Holos); otra cerca de la plaza de toros (tienda de Prat de la Riba y gimnasios Musoken, Kushinkai y Kuntao); otra entre la calle Unió y Méndez Núñez (centros de yoga de Puri y Yogananda); una tercera al principio de la Rambla Nova (restaurantes chinos Xanghai y Pa-li); y una cuarta en la Part Alta (dojo zen, Els Àngels, Arcoal, Yeha Noha y restaurante vegetariano de la plaza Fòrum).

7.3 La agrupación de las pequeñas áreas de concentración en una zona de máxima concentración central

En esta última etapa han llegado nuevos estilos de yoga: *hatha yoga* del estilo Iyengar (dos centros), *pilates*, *yogalates*, *acroyoga* y *hatha yoga* tibetano. Se han abierto dos nuevos locales de *kundalini yoga* (avda. Roma y c/ Ixart), y este yoga se ha introducido en algunos centros multidisciplinares (Els Àngels) y sociales (Kal Pobre) de la Part Alta, así como en algunos centros de terapias.

Han aparecido grupos de meditación tibetana y *vipassana*. La primera forma de meditación tuvo presencia en una asociación de mujeres situada al principio de la Rambla Nova, pero por problemas económicos se trasladó a domicilios particulares. La meditación *vipassana* se realizaba en un domicilio hasta que el grupo se disolvió por desavenencias. En la actualidad hay constancia de la existencia de un nuevo grupo, pero a nivel de la provincia, fuera de la ciudad. Han aparecido asimismo nuevas técnicas de meditación como la meditación en los *chakras* o las meditaciones de Osho (Bhagwan Shree Rajneesh). La meditación, sin especificar el tipo, se introduce en varios centros de terapias y consultas. El *reiki*, disciplina terapéutico-espiritual japonesa, se introduce en numerosos centros de terapias alternativas y en centros de belleza y peluquerías. Incluso se crea una asociación, Cobquecura (avda. Ramón y Cajal).

En esta etapa las actividades ligadas al ámbito de lo oriental se expanden por la ciudad, sobre todo a centros multidisciplinares y de terapias alternativas, pero también a escuelas de baile, centros de belleza y peluquerías. Junto a las técnicas anteriores aparecen las danzas (del vientre, de Bollywood y oriental) y el feng shui, pero también medicinas o técnicas terapéuticas: medicina china, ayurvédica, digitopuntura, masaje tailandés, auriculoterapia, macrobiótica, *sat nam rasayan*, terapia de cuencos tibetanos y *shiatsu*. En el campo de los comercios exclusivos, se abren cuatro tiendas de objetos orientales (tres de ellas en Comte de Rius y una en la Part Alta). Este *boom* es atribuible a la época de bonanza que acompañó el inicio de siglo (la crisis ha acabado con varios comercios) y conllevó que las pequeñas áreas de concentración, antes aisladas, produjesen una zona de máxima concentración en el centro de la ciudad. Así, a grandes rasgos, la implantación y dinámica de crecimiento de la espiritualidad oriental en Tarragona confirma el patrón establecido anteriormente.

8. Conclusiones

De los análisis anteriores podemos constatar la existencia de tres tipos básicos de local: centros y consultas, que pueden ser exclusivos cuando solo actúan en un ámbito o multidisciplinarios cuando combinan técnicas de dos o más ámbitos; comercios exclusivos; y comercios con servicios. Estos locales se distribuyen por la ciudad de tres formas diferentes: formando una zona de máxima concentración en el centro de la ciudad, en pequeñas áreas de concentración relativamente alejadas del centro o como locales aislados. Su crecimiento se produciría en tres fases:

1. Apertura de locales aislados:
    - Aparecen los ámbitos de las terapias y las espiritualidades orientales.
    - Se abren consultas y centros exclusivos de un ámbito o multidisciplinares.
    - Se abren comercios con servicios.
2. Surgimiento de pequeñas áreas de concentración:
    - Aparece el ámbito del esoterismo.
    - Se abren comercios exclusivos.
3. Producción de una zona de máxima concentración:
    - Aparece el ámbito del neochamanismo.
    - No aparece ningún tipo de local nuevo, pero sí subtipos nuevos:
        - Centros dedicados exclusivamente al ámbito esotérico.
        - Gimnasios de *fitness* dentro de los comercios con servicios.

De lo anterior se infiere que el motor de los nuevos imaginarios culturales son los centros exclusivos y multidisciplinares dedicados a las terapias y/o las espiritualidades orientales. Luego, en este tipo de local se darán nuevos ámbitos como el esoterismo o el neochamanismo respondiendo a la ampliación del mercado original. En cuanto a los locales de tipo comercial, el motor inicial son los comercios con servicios. Tan solo cuando los locales aislados se afianzan y se transforman en pequeñas áreas de concentración se da la demanda suficiente que permite la existencia de comercios exclusivos.

La apertura de un local parece obedecer a dos variables: economía y centralidad. Es decir, búsqueda de un alquiler razonable y búsqueda de centralidad. Estas dinámicas se producen incluso cuando salimos de la zona de máxima concentración. Así, en las pequeñas áreas de concentración se busca situarse

en o cerca de alguna arteria importante de la zona, es decir, en su parte más "central". Ello se debe al deseo de acercar estas técnicas a su principal cliente: la clase media. Esto explica también las zonas de las que se halla totalmente ausente o en las que tiene poca presencia, al ser percibidas como deprimidas o inseguras por esa clase. Sería interesante poder comparar en futuros estudios si esta dinámica sigue el mismo patrón de otros tipos de negocios dirigidos a esa misma clase media (informática, ocio cultural, viajes, etc.) o si se diferencia.

Recordemos también que las terapias alternativas están presentes en tres cuartas partes de los locales dedicados a los nuevos imaginarios culturales en Tarragona y las técnicas orientales en algo más de una cuarta parte. Teniendo en cuenta que casi la totalidad de las terapias tienen una base corporal y que las técnicas orientales (a excepción de la meditación) son también de base corporal (artes marciales, yoga, danza, etc.), podemos concluir que la espiritualidad de los nuevos imaginarios culturales posee una base mayoritariamente corporal. Esto nos indica las necesidades de una clase con trabajos más sedentarios debido a su mayor formación (GRIC, 2012: 316-7).

Todo esto confirma que *la espiritualidad de los nuevos imaginarios culturales es fundamentalmente una terapéutica espiritual de base corporal,* lo cual viene a corroborar las conclusiones del GRIC (2012). Ahora bien, esto matiza conclusiones como las de F. Champion (1989, 1993 y 1994) en cuanto a que la supuesta liquidez o nebulosidad del fenómeno quizá no lo sea tanto como se suponía en un principio. También corregiría la percepción del fenómeno como "místico-esotérico" pues, aun considerando su grado de indefinición y parafraseando a Champion, nos hallaríamos ante una espiritualidad "místico-terapéutica".

Por otro lado, la presencia marginal del ámbito del esoterismo en los nuevos imaginarios culturales en la ciudad de Tarragona no parece apoyar la sólida tesis de W. Hanegraaff (1998), que plantea que el núcleo de estos está en el ámbito esotérico. Ahora bien, la aparente contradicción de un fenómeno surgido del esoterismo pero que posee un indudable núcleo de espiritualidad terapéutica de base corporal y una presencia marginal de practicantes y técnicas esotéricas podría explicarse si, como intuyo, la mayoría de terapias alternativas tuviesen su base en los planteamientos y/o movimientos esotéricos que plantea Hanegraaff, si bien esta confirmación o refutación deberá quedar para más adelante.

Bibliografía

ARNTZ, W., CHASSE, B. y VICENTE, M. (2006): *¿¡Y tú qué sabes!?* Madrid: Palmyra.

BLAVATSKY, H. P. (1977 [1877]): *Isis sin velo* (4 vol.). Madrid: Eyras.

— (1978 [1888]): *La doctrina secreta* (6 vol.). Madrid: Luis Cárcamo.

BAILEY, A. A. (1985): *El discipulado en la nueva era*. Buenos Aires: Kier.

BARKER, E. (1994): "The New Age in Britain", en J.-B. MARTIN y F. LAPLANTINE (dirs.): *Le défi magique*, vol. 1. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.

BOHM, D. (2008): *La totalidad del orden implicado*. Barcelona: Kairós.

CAPRA, F. (2005 [1975]): *El Tao de la física*. Málaga: Sirio.

CAROZZI, M.J. (1999): "La autonomía como religión: la *nueva era*", en *Alteridades (Antropología de los Movimientos Religiosos)*, 18, pp. 19-38.

CASTANEDA, C. (1995 [1968]): *Las enseñanzas de Don Juan*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

— (1987 [1971]): *Una realidad aparte*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

— (1985a [1972]): *Viaje a Ixtlán*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

— (1985b [1974]): *Relatos de poder*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

CHAMPION, F. (1989): "Les sociologies de la post-modernité religiose et la nébuleuse mystique ésoterique", *Archives des Sciences Socials des Religions*, vol. 67, 1, pp. 155-169.

— (1993): "Religeux flottant, éclecticisme et syncrétismes", en J. Delumeau (ed.): *Le fait religieux*, pp. 741-777. París: Fayard.

— (1994): "La *nébuleuse mystique-ésoterique*: Une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologie", en J.-B. MARTIN y F. LAPLANTINE (dirs.): *Le défi magique*, vol. 1, "Esoterisme, occultisme, spiritisme".

FEDELE, A. (2008): *El camino de María Magdalena. Un recorrido antropológico por la ruta de peregrinaje de la nueva espiritualidad*. Barcelona: Integral/RBA.

FERGUSON, M. (1994 [1980]): *La conspiración de acuario*. Madrid: América Ibérica.

FERICGLA, J. M. (1994): *Plantas, chamanismo y estados de consciencia*. Barcelona: La liebre de marzo.

— (1997): *Al trasluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y consciencias alternativas*. Barcelona: La liebre de marzo.

Fort, C. (1969 [1919]): *El libro de los condenados*. Barcelona: Rumeu.

Fuentes, F. (2000): "Redada en Cataluña contra una secta coreana que prometía curar el cáncer", *El País*, 23 de febrero.

GRIC / J. Prat (coord.) (2012): *Els nous imaginaris culturals*. Tarragona: Publicacions de la URV.

Grof, S. (1994): *La mente holotrópica*. Barcelona: Kairós.

— (2001): *Psicología transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*. Barcelona: Kairós.

Hanegraaff, W.J.A. (1998): *New Age Religion and western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany, Nueva York: State University of New York Press.

Harner, M. (1987 [1980]): *La senda del chamán*. Madrid: Swan.

Heelas, P. (1996): *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.

Huxley, A. (2004 [1945]): *La filosofía perenne*. Barcelona: Edhasa.

— (2006 [1954]): *Las puertas de la percepción*. Barcelona: Edhasa.

Kaku, M. (2010): *Física de lo imposible*. Barcelona: DeBolsillo.

Lenoir, F. (2003): *Les Métamorphoses de Dieu*. París: Plon.

Lewis, J.R. y Melton, J.G. (1992): *Perspectives on the New Age*. Albany, Nueva York: State University of New York Press.

Lovelock, J.E. (2007): *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*. Barcelona: Tusquets.

— (2008): *La venganza de la tierra. La teoría de Gaia y el futuro de la humanidad*. Barcelona: Planeta de Agostini.

McKenna, T. (1994): *El manjar de los dioses. Una historia de las plantas, las drogas y la evolución humana*. Barcelona: Paidós.

— (2001): *Alucinaciones reales. Relato de las extraordinarias aventuras del autor en el paraíso del diablo*. Castellar de la Frontera, Cádiz: Castellarte.

Merlo, V. (2007): *La llamada (de la) Nueva Era. Hacia una espiritualidad místico-esotérica*. Barcelona: Kairós.

Narby, J. (1999): *The Cosmic Serpent: DNA and the Origins of Knowledge*. Nueva York: Jeremy P. Tarcher.

Pauwels, L. y Bergier, J. (1994 [1960]): *El retorno de los brujos*. Madrid: América Ibérica.

Pinchbeck, D. (2007 [2002]): *Una historia de las drogas. Un viaje psicodélico al corazón del chamanismo contemporáneo*. Barcelona: RBA.

— (2006): *2012: The Return of Quetzalcoatl*. Jeremy P. Tarcher / Penguin. Nueva York.

Planells i Garcés, E. (2009): *Fuentes documentales y testimoniales para el estudio de las artes marciales en España: Ju-Jutsu, Judo y Aikido*. Barcelona: INEF.

Prat, J. y Moreno, J. (2007): "La nebulosa misticoesotèrica", en *Tradicionari*, vol. 8, "L'Univers màgic. Mites i creences", pp. 278-289. Barcelona: Enciclopedia Catalana.

Pribram, K. y Martín, J. (1995): *Cerebro y Conciencia*. Madrid: Díaz de Santos.

Rätsch, C., Müller-Ebeling, C. y Shahi, S. B. (2002): *Shamanism and Tantra in the Himalayas*. Londres: Thame y Hudson.

Ravinovitch, S.T. y Reid, S.L. (2004): "Witches, wiccans, and Neo-Pagans: A Review of Current Academic Treatments of Neo-Paganism", en J. R. Lewis (ed.): *New religious Movements*, pp. 514-532. Nueva York: Oxford University Press.

Schwartz, T. (2002): *Lo que realmente importa. En busca de la sabiduría en Occidente*. Barcelona: La liebre de marzo.

Sheldrake, R. (1989): *Una nueva ciencia de la vida. La hipótesis de la causación formativa*. Barcelona: Kairós.

Siqueira, D. (2004): "La laberíntica recerca religiosa en l'actualitat: creences i pràctiques místiques i esotèriques a la capital del Brasil", en *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 24, pp. 100-129.

Steiner, R. (1978): *La ciencia oculta*. Madrid: Ed. R. Steiner.

Talbot, M. (2007 [1991]): *El universo holográfico*. Madrid: Palmyra.

Tart, C. (1979): *Psicologías transpersonales*. Buenos Aires: Paidós.

Washburn, M. (1999): *Psicología transpersonal en una perspectiva psicoanalítica*. Barcelona: La liebre de marzo.

Wilber, K. (1990): *El espectro de la conciencia*. Barcelona: Kairós.

— (1993): *Psicología integral*. Barcelona: Kairós.

Joves, marginalitat urbana i territori a Salt: la múltiple condició estigmatitzada

Judit Font Redolad
Màster Interuniversitari Joventut i Societat (MIJS)
Professora del Departament de Pedagogia de la Universitat de Girona
judit.font@udg.edu

Resum: *Amb les transformacions de la societat postfordista i la progressiva retirada dels estats de benestar, emergeixen, d'una banda, noves modalitats de transicions juvenils de bloqueig i precarietat i, de l'altra, noves formes de marginalitat urbana per efecte de tres components: l'extensió de l'atur de llarga durada i la relació precaritzada amb el treball, la relegació en barris de concentració de la pobresa i l'estigmatització territorial, dinàmiques que generen la nova marginalitat avançada. Aquest treball planteja una aproximació teòrica als condicionants i els efectes de les noves formes de marginalitat sobre els joves en determinats contextos territorials, i planteja hipòtesis respecte al microcontext de Salt.*

Paraules clau: *joves, marginalitat urbana, etnicitat, estigma territorial, trajectòries en bloqueig.*

Abstract: *With the transformation of post-Fordist society and the gradual elimination of the welfare state, new forms have emerged of youth blocking transitions, precariousness, and urban marginality. These have arisen as a result of three phenomena: long-term unemployment and precarious employment; the relegation of the poor to neighbourhoods with high poverty concentrations and territorial stigmatization; and dynamics that generate new advanced marginality. Basing its hypothesis on the micro-context of the town of Salt, this study proposes a theoretical approach to the circumstances and effects of new forms of marginalization among young people in specific territorial contexts.*

Keywords: *young people, urban marginality, ethnicity, territorial stigma, blocked transitions*

Els joves són, actualment, un dels grups socials sobre els quals recauen les majors contradiccions i efectes de la intensificació de les polítiques neoliberals i de desmantellament de l'estat del benestar que es produeix en els darrers anys a les societats occidentals.

Les transformacions pròpies de la nova modernitat (Beck, 1986; Bauman, 2007) han canviat la situació social dels joves i han configurat nous escenaris de transició, que han passat del trajecte lineal a les transicions on els itineraris són múltiples, incerts i insegurs (Bontempi, 2003). Això té efectes en la incorporació al mercat de treball, en les opcions formatives, en l'emancipació familiar i, en definitiva, en l'increment de la vulnerabilitat dels joves pel sorgiment de noves tensions que afecten la joventut com a condició i els joves com a realitat. Per exemple: més alta capacitació però menys oportunitats d'accés al mercat de treball, més accés a la informació però menys accés a les estructures de poder i presa de decisions, més expectatives d'autonomia però menys opcions de vida autònoma. Així, la particular configuració de la relació mercat-estat en el capitalisme actual ha dibuixat un escenari preocupant en relació amb els joves a Catalunya i l'Estat espanyol amb més del 50% de joves en atur,[1] per assenyalar una dada.

D'altra banda, el desplegament de determinades polítiques de joventut,[2] basades en aspectes *afirmatius* de la condició juvenil, han propiciat la consolidació d'una visió banalitzadora i negadora dels joves com a subjectes de dret i agents de canvi. Aquesta visió és reflex d'un imaginari de la joventut com a objecte (en el cas del consum), com a problema (pel que fa a les opcions de transició) i com a perill (pel que fa a la participació i dimensió pública).

1 Segons l'Enquesta de Població Activa del 2n trimestre de 2012, pel que fa a joves entre 16 i 24 anys.

2 Per aprofundir en el tipus i orientacions de les polítiques de joventut a Espanya i Catalunya es pot consultar: Comas (2011), Soler (2010) i Casal (2006). Les seves aportacions proporcionen un esquema explicatiu que diferencia, d'una banda, les polítiques de tipus "nuclear"/implícites, que incideixen en les condicions materials de vida i de posicionament social (habitatge, treball, formació), integrades al conjunt de polítiques socials i transversals. D'altra banda, les polítiques de tipus "perifèric" o afirmatives, que no s'ocupen d'aspectes nuclears o clau en el procés transicional, però explícites pel fet de considerar-se "de joventut", institucionals i dotades d'àrees pròpies. La política en matèria de joventut ha estat limitada a Catalunya i l'Estat, i majoritàriament amb visió *afirmativa* de la condició juvenil, cosa que s'ha concretat en polítiques sectorials, desplegades des d'organismes específics, amb competències transferides a les administracions locals i adreçades a àmbits com la cultura, la participació, el lleure i l'oci (Soler, 2010).

Aquestes constatacions d'ordre estructural, juntament amb l'experiència de treball amb joves, entre els anys 2009 i 2011 en escoles taller i cases d'oficis,[3] i el fet de viure a Salt i transitar quotidianament el mateix entorn propicien una sèrie d'observacions i coneixement qualitatiu que porten a l'inici de la recerca en relació amb *determinats joves* i *determinats contextos* com a objecte d'estudi: joves en situació d'exclusió (del sistema educatiu i del mercat de treball, principalment) i en el context de Salt com a entorn perifèric i fortament estigmatitzat.

1. Punt de partida: "ser en el camp"

El treball i convivència diària durant un any (Casa d'Oficis de Salt 2010-2011) amb 30 d'aquests joves i altres, en un programa formatiu i d'inserció laboral, em va possibilitar a manera d'etnografia involuntària una immersió directa en un camp concret de relació i quotidianitat dels joves. La interacció continuada i l'observació propicien un coneixement qualitatiu sobre la seva *condició* i alhora generen inquietud respecte a la seva *situació* social, cada cop més precaritzada, excloent, entre l'estigma i la culpabilització.

Un fet concret, la mort d'un jove menor immigrat a Salt, al gener de 2011, en precipitar-se d'un quart pis en una persecució policial, va desencadenar petites manifestacions de ràbia al carrer d'alguns dels joves i va generar una desmesurada reacció mediàtica estigmatitzadora respecte al municipi i determinats grups de joves. Aquest fet, en el context de la Casa d'Oficis, va propiciar un espai de comunicació en profunditat respecte a l'experiència dels joves pel fet de "ser de Salt", "ser migrant", el carrer, el futur, les frustracions, la ràbia, la violència, la injustícia i el dolor per la mort d'un company en aquelles circumstàncies.

Aquest episodi puntual, així com l'emergència de revoltes juvenils protagonitzades per joves precaritzats en els barris perifèrics de les ciutats franceses (des de finals dels anys vuitanta, amb més intensitat a la tardor de 2005) i el cas de Londres de l'estiu de 2011, suposen la manifestació pública d'un conflicte latent a les societats occidentals i fan emergir una realitat silenciosa, la dels joves marginats i estigmatitzats pel seu nom i el territori on habiten.[4]

---

3 Les escoles taller i cases d'oficis són programes de formació i inserció laboral temporal adreçats a joves aturats de 16 a 25 anys, impulsats pel Servei d'Ocupació de Catalunya, les administracions locals i finançats per l'FSE.

4 Sobre les revoltes dels joves a les perifèries urbanes franceses i la realitat de les *banlieues*, són interessants les anàlisis de Dell'Umbria (2006), i Dubet i Lapeyronnie (1992).

En tots els casos, salvant les diferències de context politicoinstitucional, econòmic, social i cultural, es parteix d'una situació social relativament comuna entre els joves en aquests territoris: atur juvenil i precarietat laboral, desfasament entre expectatives i oportunitats reals, frustració i *privació relativa*, desconfiança i desafecció respecte al sistema polític, discriminació etnoracial, el rebuig a les institucions policials i de control, l'entorn culpabilitzador, la manca de referents i l'oblit en territoris d'abandó. Els territoris on es produeixen aquestes revoltes també presenten elements comuns: segregació socioespacial, concentració de situacions de pobresa, presència de població immigrada, accés limitat i allunyat dels recursos socials i públics, pressió mediàtica, elevat control policial i estigma territorial.

Al fil d'aquestes consideracions es desenvolupa aquest treball, basat en el coneixement qualitatiu i de proximitat que proporciona l'observació participant, així com la compilació de dades quantitatives i l'anàlisi documental. D'una banda, la interacció continuada amb els joves permet una aproximació a les seves històries de vida, pautes de relació, d'autodefinició, els mecanismes de resistència i identificació col·lectiva, la condició d'"estrangeria" i les construccions identitàries, les expectatives de futur i la construcció de projectes, la visió de l'entorn i del seu lloc al món, etc. D'altra banda, la relació amb l'entorn tècnic i professional vinculat a programes socioeducatius i d'inserció laboral, el contacte amb l'àmbit polític i institucional local, permeten copsar el conjunt de discursos i representacions al voltant dels joves en situació d'exclusió i finalment, el fet d'habitar el mateix territori possibilita experimentar un determinat *efecte lloc*, una qüestió que s'aborda més endavant.

En primer lloc, es desenvolupa un recorregut teòric que vincula conceptes com *joves*, *marginalitat* i *territori*, i que condueix a la definició d'una model d'anàlisi com a proposta heurística. Més endavant, es contextualitza la realitat dels joves atenent els factors de marginalitat assenyalats per tal d'analitzar la seva expressió en el microcontext de Salt. Les consideracions finals ens porten a identificar elements a tall d'hipòtesi en la interpretació dels factors que poden motivar la situació de marginalitat emergent de determinats grups de joves de Salt. Aquests elements, que poden tenir similituds amb altres territoris, són el punt de partida preliminar que ha de fonamentar una recerca de més llarg recorregut amb un plantejament metodològic etnogràfic sistematitzat.

2. Marginalitat contemporània: classe, etnicitat i territori

Abans de caracteritzar com a marginal la situació social d'alguns joves de determinats territoris, cal abordar la noció de marginalitat i les seves formes contemporànies.

En un sentit històric, en paral·lel al desenvolupament de les societats capitalistes occidentals i el desplegament dels estats del benestar, es fa visible al conjunt de les societats urbanes l'existència i emergència de grups que resten als marges de l'ordre de regulació i distribució. La manera com denominar aquest espai social que queda al marge dels recursos materials, simbòlics i culturals propis de l'ordre establert ha estat diferent segons autors, etapes històriques i corrents teòrics, si bé en tots hi ha implícites formes de denominar expressions de relacions de dominació i d'opressió entre explotadors i explotats (Karsz, 2004).

La marginació s'ha d'abordar des de dos nivells d'anàlisi: el primer, en relació amb un posicionament en l'estructura social desigual i, el segon, pel que fa a les retòriques i representacions discursives i culturals al seu voltant (Romaní, 1996). Autors com Teresa San Roman (1990) o Saül Karsz (2004) coincideixen a caracteritzar la marginació i l'exclusió, com una particular forma d'enclassament i d'integració social que passa per la posició subalterna i alhora funcional que es justifica a través de l'estigmatització de determinada categoria de persona o condició. En la relació de contínuums conceptuals com són les nocions de *dins-fora* o *normalitat-desviació* es fa palès que la marginalitat és una particular forma d'estar *dins*, resultat d'un doble efecte entre les condicions del sistema de desigualtat, així com de les característiques pròpies de l'individu susceptible de ser marginat per la via de l'estigma, com a individu *desacreditat* o *desacreditable* (Goffman, 2003: 14).

Amb aquesta doble visió de la marginalitat, quant a posicionament social i construcció discursiva, i en el context de progressiva polarització social i de dualització de les metròpolis contemporànies, Loïc Wacquant defineix la nova *marginalitat avançada* com:

> nou règim de relegació socioespacial i de tancament excloent que cristal·litza en la ciutat postfordista sota l'efecte del desenvolupament desigual de les economies capitalistes i de la desarticulació de l'Estat-providència, segons moda-

> litats que varien d'acord amb la manera en què aquestes dues forces recauen sobre la classe obrera i sobre les categories etnoracials que resideixen a les regions inferiors de l'espai social i l'espai físic (Wacquant, 2007: 11).

Aquesta nova marginalitat es produeix per efecte de tres components de *violència de dalt*:[5] *a*) l'atur massiu i crònic (que provoca desproletarització i precarització); *b*) la relegació en barris oblidats, amb menys disponibilitat de recursos públics i privats i més competència, i *c*) l'augment de l'estigmatització, no solament associada a l'origen social o ètnic, sinó al fet de viure en barris degradats i degradants. Així, els elements emergents de la marginalitat urbana contemporània són els relacionats amb els entorns territorials, d'una banda, i amb l'etnicitat o l'origen, de l'altra, que se sumen al factor de classe.

2.1 Ocupació/classe

Robert Castel (1992, 2004) planteja la progressiva desaparició del rol *integrador* del treball assalariat. L'autor distingeix en la vida social un determinat nombre de zones que es corresponen amb diferents nivells d'un procés d'intensificació dels riscos o factors d'exclusió, sobretot en relació amb el treball: 1) una zona d'integració, caracteritzada per una *estabilitat* laboral, *seguretat* a través de la protecció social i una inscripció relacional sòlida familiar i veïnal; 2) una zona de vulnerabilitat, caracteritzada per la *inestabilitat*, la *precarietat* i la intermitència laboral i la fragilitat dels suports familiars i socials; 3) una zona de marginalitat o exclusió, caracteritzada per l'absència de treball, l'aïllament social i la manca de seguretats. En la mobilitat entre zones, ha tingut i encara té un paper predominant la participació en el mercat de treball, malgrat que aquest és un axioma que s'està posant en dubte, ja que, a l'actualitat, no solament l'atur, sinó la relació precaritzada amb el treball, són factors de marginalització (Wacquant, 2007; Karsz, 2004).

2.2 L'estigma territorial i l'efecte lloc

Una manifestació de la marginalitat cada cop més important és la segregació urbana. Treballs com els de Wacquant (2007) han posat els barris o entorns

5 De la distinció entre violència *de dalt* i *de baix* que fa Wacquant, es podria establir una certa analogia amb la violència objectiva i subjectiva que defineix Slavoj Žižek. Aquest filòsof sosté que la violència explícita, la que veiem, la subjectiva (la que protagonitzen els subjectes), ens impedeix veure la violència objectiva, sistèmica, inherent al sistema de desigualtat capitalista (Žižek, 2009).

territorials com a unitats d'anàlisi significatives en l'estudi de les situacions de vulnerabilitat social, i s'ha definit els *estigmes territorials* com un aspecte fonamental dels processos d'exclusió social urbana contemporània. De fet, segons Pierre Bourdieu, la noció d'*espai social* es retradueix en *espai físic*, en territori: "la posició d'un agent a l'espai social s'expressa en el lloc de l'espai físic en el qual està situat" (Bourdieu, 1999: 120). La confluència entre espai social i espai físic té com a conseqüència l'*efecte lloc* tant en un sentit positiu, de distinció, com negatiu, de degradació. Els entorns físics o territoris poblats per grups socials benestants o d'alt capital cultural es revesteixen d'un efecte i simbolisme positiu. Per contra, espais físics on habiten grups d'un espai social desafavorit o sense capital es concentren, s'impregnen, d'un efecte negatiu i degradant, procés que alguns autors han anomenat *desqualificació espacial* o *diferenciació social* (Wacquant, 2007). Aquesta diferenciació social en l'espai és la que s'expressa en formes de segregació urbana. David Harvey (1977), partint de la consideració que la forma urbana és un factor condicionant (no determinant) de les formes de desigualtat i de comportaments de determinats grups humans, assenyala que en la formació de barris en relegació hi poden influir els mecanismes de mercat (preus de l'habitatge i el sòl), que configuren un mapa de distribució poblacional segons renda i mercat disponible.

Aquest *efecte lloc* negatiu i degradant és el que s'expressa en l'estigmatització territorial, fonamental dels processos d'exclusió social urbana contemporània. L'estigma territorial reforça la condició de relegació i marginalitat dels territoris i també té efectes sobre les polítiques públiques, per bé que permet justificar i desplegar mesures d'excepcionalitat, en relació amb el control o l'assistencialisme, cosa que encara contribueix més a la condició de marginació. Aquest efecte pot generar sentiments de culpabilitat, vergonya, indignitat social, molt relacionats amb l'efecte humiliador de certs discursos de l'exclusió social (Wacquant, 2007).

2.3 Etnicitat i l'efecte origen

Les migracions postcolonials de l'últim terç de segle XX han produït la figura de l'immigrant com a nou actor social en les societats urbanes occidentals, un concepte que ha permès construir al voltant de la diferència "cultural" un conjunt de discursos i retòriques que reforcen l'*alteritat* i legitimen la discriminació. Tal

com assenyala Delgado, el concepte contemporani d'*immigrant* és una producció social discriminatòria: "La categoria de persona *immigrant* va més enllà de la persona que migra, i remet a un conjunt d'«atributs denegatoris, aplicats amb la finalitat d'assenyalar la presència d'algú que és el *diferent*, que és l'*altre*»" (Delgado, 2007: 192). Així, el concepte *immigrant* també compleix una funció social d'ordre simbòlic que permet diferenciar entre "ells" i "nosaltres", uns "altres" que estan "entre nosaltres". En aquest sentit, Michel Wieviorka (2003) assenyala que la principal manifestació del racisme contemporani i la discriminació és un racisme cultural o diferencialista, reforçat amb un estatus jurídic diferent per a les persones immigrades no comunitàries.

Per tant, les formes de marginalitat urbana emergents es desenvolupen en relació amb factors com l'ocupació, l'etnicitat i l'estigma territorial. Aquests factors són variables que cal posar en joc en l'anàlisi de la marginalitat dels joves en determinats contextos i que esdevenen útils i explicatives de la realitat que ens ocupa.

3. Elements de posicionament social dels joves: cap a un model d'anàlisi

La joventut és un concepte sociohistòric que designa una realitat variable segons contextos històrics, polítics i culturals i, al mateix temps, es tracta d'una categoria socialment construïda que denomina una particular etapa i condició social en relació amb una edat i amb uns processos de posicionament social. De fet, es fa necessària una primera distinció entre la joventut com a categoria i els joves com a realitat empírica, és a dir, la diferència entre els *joves* com a individus[6] i la *joventut* com a concepte o com a procés social (Casal, 1996).

Sense abordar els diferents paradigmes i enfocaments que han guiat l'estudi i recerca sobre la joventut, com poden ser l'integralisme, vinculat a les visions del *funcionalisme*, o la teoria del conflicte amb la idea de joventut com a *generació*, ens emmarquem en la teoria de la joventut com a tram biogràfic de transició a la vida adulta.[7] Des d'aquesta última perspectiva, la joventut és un *procés*

6 En la concreció del que és una persona jove, també hi ha hagut canvis pel que fa als límits d'edat "per dalt" i "per baix". Avui dia, metodològicament, l'edat que es proposa està entre els 16 i 29 anys.

7 Per aprofundir millor en els tres paradigmes teòrics de la sociologia de la joventut es pot consultar Casal (2006). D'altra banda, i pel que fa al concepte de *vida adulta* com a estadi d'arribada, es fa pertinent una revisió pel fet que les trajectòries actuals són cada cop menys lineals i més discontínues i reversibles.

social en la biografia dels individus que té efectes pel que fa a l'enclassament i el posicionament social i està condicionat per factors sociopolítics, històrics, econòmics, propis del context on es produeix. Així, es diferencia entre *condició social* (la joventut, com a tram biogràfic) i *situació social* dels joves, que els vincula a un període, un context, un territori i una posició en l'estructura social.

Aquest plantejament teòric i metodològic encunya els conceptes d'*itinerari* i *trajectòria* distingint diferents itineraris de transició: transició escola-treball, escola-escola, família-família (domiciliar), que, d'acord amb la posició social de la família d'origen, i en relació amb l'entorn i experiències vitals significatives, donen lloc a trajectòries diferents i desiguals segons classes i segments en l'estructura social, amb opcions de mobilitat social, ascendent o descendent. Des d'aquesta perspectiva, s'han definit diverses modalitats de transició. Aquestes modalitats són canviants i n'hi ha que es consideren en recessió (les modalitats d'èxit precoç i de *transició obrera*) i d'altres es presenten com a emergents (les modalitats de transició *desestructurades* o *en bloqueig*, les *trajectòries de precarietat* i les d'*aproximació successiva*).[8]

En tot cas, són rellevants per al treball que ens ocupa els canvis pel que fa a les transicions escola-treball, com a principal factor de posicionament social. La transició escola-treball es caracteritza en les darreres dècades per un augment dels anys d'escolarització, un increment de les expectatives dels joves, una major complexitat dels itineraris formatius i una polarització dels itineraris entre elevada i baixa formació. Al mateix temps, l'accés al món laboral és cada cop més difícil per a molts joves, i la permanència ve marcada per la precarietat i la discontinuïtat. Aquest fet és el que probablement apunta a l'emergència de les modalitats de *transició precària o en bloqueig*. Es tracta de transicions en què les expectatives de posicionament social són baixes i les trajectòries escolars són curtes o erràtiques, amb un bloqueig sistemàtic pel que fa a la inserció laboral: situacions d'atur crònic o entrades ocasionals al mercat de treball, i amb el desenvolupament d'activitat en l'economia submergida o marginal.

Ens interessa d'aquesta aportació teòrica la idea que, més enllà de les eleccions personals, les trajectòries vitals estan condicionades per la posició prèvia de cada individu en la societat, pel seu origen social, pel seu ventall d'oportunitats. En aquest sentit, partim de tres consideracions bàsiques que proposa la perspectiva de la joventut com a transició:

8 La descripció exhaustiva d'aquestes modalitats es pot trobar a Casal (1996).

- Els joves estan ubicats al si d'una estructura social i econòmica heretada de la *família* i que delimita els marges de maniobra en la transició a la vida adulta. La família i la posició en l'estructura social assenyalen el punt de partida en el procés d'enclassament i de mobilitat social.
- El *sistema escolar* i de certificacions professionals és una via de classificació social i de discriminació, que al capdavall configura itineraris formatius curts i de precarietat, o pot projectar cap a itineraris prolongats de formació amb més possibilitats de trajectòria d'èxit.[9]
- La relació amb el *treball* és el factor per excel·lència que determina la posició social adquirida i que pot produir processos de mobilitat social. El treball consolida els joves en l'estructura social i, actualment, el mercat de treball presenta unes condicions d'incorporació sotmeses a la precarietat, la inestabilitat i la inseguretat per als joves.

Aquests tres factors (família/origen, escola, treball) tenen molt a veure amb les característiques de la *marginalitat avançada* que hem assenyalat, quant a la doble configuració de la desigualtat sobre la base de l'ocupació (transició escola-treball en el cas dels joves) i l'etnicitat (transmesa a través de la família). Així, doncs, a la llum dels autors i perspectives teòriques referenciades, podem establir una correlació entre els elements de posicionament dels joves i els eixos emergents de la *marginalitat avançada*, i afegir-hi, com a proposta interpretativa, el territori, l'*efecte lloc*. Tots són elements que incideixen en un determinat posicionament social, en les condicions de marginalitat o exclusió i en la producció o reproducció d'aquestes condicions.

Elements de posicionament social dels joves (Casal)	Eixos de marginalitat contemporània (Wacquant)
Família	Origen/etnicitat (Delgado; Wieviorka)
Sistema escolar	Ocupació/classe (Castel)
Treball	
	Territori/*efecte lloc* (Bourdieu; Harvey)

9 Des de la sociologia de l'educació, són molts els autors que assenyalen la funció reproductora de les desigualtats socials de l'escola, malgrat la vocació comprensiva, en tant que la cultura que es transmet a l'escola està pensada i dirigida per la classe dominant nivell de continguts, valors, expectatives i llenguatge. Alguns són Bernstein (1988), Baudelot i Establet (1991).

4. El lloc: Salt com a context

Pel cas que ens ocupa, es fa necessària una aproximació al context territorial per tal com pot condicionar l'efecte lloc. En un sentit *extern*, Salt es configura com a ciutat de la perifèria obrera de la ciutat de Girona. En un primer moment, per efecte d'un procés històric d'ubicació de la indústria en el territori de la conurbació gironina i, posteriorment, per efecte de l'evolució del mercat de l'habitatge de la perifèria i la diferència de preu en relació amb el centre, representat per la ciutat de Girona. En la primera meitat del segle xx, l'existència d'indústria tèxtil local a Salt ubica classes treballadores que emigren del camp a la ciutat, o de l'Estat espanyol a Catalunya. L'activitat econòmica industrial local desapareix als noranta i la construcció, els serveis i la indústria alimentària deslocalitzada fora de la ciutat de Girona (transformada en capital de serveis i turisme) passen a ser els sectors que ocupen la major part de població treballadora de Salt.

Els processos històrics assenyalats i els mecanismes de preus del sòl i l'habitatge posicionen segregadament les poblacions a l'interior de Salt, i es configura una morfologia urbana interna de *diferenciació social* entre barris. Així, trobem el Barri Vell, o l'antic poble, habitat per població i famílies "de tota la vida"; el Veïnat, com a conjunt de cases més proper a Sta. Eugènia i Girona, que va acollir la població treballadora de la fàbrica tèxtil Coma-Cros, i més endavant, al voltant de la carretera d'Olot, ara passeig dels Països Catalans, als anys cinquanta es construeixen les cases barates.

La resta d'espai urbà ha anat creixent entre aquests tres barris a manera d'eixample amb edificis verticals que van acollir la població immigrada dels anys seixanta i setanta, a la part cèntrica del poble, procés que va triplicar la població del moment. Aquest Barri Centre de Salt ha estat recentment també el barri de concentració de les persones arribades fruit de les migracions postcolonials. Els darrers deu anys s'ha produït un important creixement de població al conjunt de Salt i una forta mobilitat de la població que habita la zona centre.[10] Durant la mateixa dècada, persones del Barri Centre marxen del municipi o a

10 L'any 2000 la població de Salt era de 22.000 habitants, mentre que el 2011 era de 30.389 habitants. Aquest increment de població total ve determinat per l'augment de població de nacionalitat no espanyola en més d'11.000 persones, i en la disminució de població de nacionalitat espanyola, que ha marxat a altres municipis (una disminució de més de 3.000 persones). Per aquest motiu, l'increment percentual de població d'origen estranger sobre la població total ha estat del 6,13% l'any 2000 al 42% l'any 2011.

altres zones més benestants de Salt. Es posen en venda pisos que, per preu més econòmic en relació amb Girona i les poblacions de l'entorn, i per la necessitat d'habitatge, han anat ocupant les persones de menys recursos i arribada més recent.[11] Fruit d'aquest procés, el Barri Centre esdevé enclavament de concentració de la població empobrida i d'encapsulament de les situacions de precarietat.

El fet de ser una ciutat amb tradició històrica pròpia li confereix característiques diferents de les perifèries obreres de les grans ciutats, relativament homogènies, i, en canvi, manté importants dinàmiques de tradició local. És així com ens interessa presentar cinc dinàmiques que considerem rellevants per entendre el context local, que redunden en les formes de segregació i diferenciació social que s'han assenyalat:

En primer lloc, la configuració de fronteres simbòliques pel que fa a la identificació de la població al voltant de construccions que reforcen les diferenciacions arbitràries entre "ells" i "nosaltres". Es podrien distingir en general tres grans representacions al voltant de la població de Salt: la gent de Salt "de tota la vida", les migracions de l'Estat espanyol i les migracions internacionals. De fet, la noció "Salt de tota la vida" és categoria que s'utilitza amb normalitat en les interaccions quotidianes, que constitueix el principal exercici diferenciador respecte als "altres" i que intueix una idea de "catalanitat", "blanquitud", pertinença i propietat respecte a l'entorn superior a la resta d'habitants.

En segon lloc, l'existència de fronteres físiques pel que fa als usos i apropiacions del territori respecte a la particular relació entre espai físic i espai social que ja hem descrit. De fet, el Barri Vell de Salt, i revestit d'un efecte lloc positiu, es constitueix com a espai de diferenciació que agrupa majoritàriament població de Salt "de tota la vida", i és precisament el barri de tancament excloent, amb més homogeneïtat social i de classe. El carrer Major de Salt, que separa el Barri Centre i el Barri Vell, és una important frontera física.

En tercer lloc, dinàmiques internes de segregació i diferenciació en l'ús dels recursos, serveis i espais disponibles. Un exemple és la segregació escolar[12] (bà-

11 Entre els anys 2005 i 2007, va haver-hi un màxim de mitjana de més de 250 transaccions immobiliàries de compravenda per trimestre, mentre que la resta de trimestres entre 2004 i 2012 no van superar les 80, segons dades del Ministerio de Fomento. Es tractava de transaccions de compravenda pel fet que el mercat de lloguer era pràcticament inexistent i discriminador amb les persones immigrades. Algunes d'aquestes compres a través d'hipoteca han generat anys després sobreendeutament i desnonaments.

12 Una situació detectada i documentada en el cas de Salt, ja en l'informe extraordinari *La segregació escolar a Catalunya*, publicat el 2008 pel Síndic de Greuges.

sicament entre escola concertada i pública segons patrons de diferenciació de classe i ètnica).

En quart lloc, l'orientació ideològica, programàtica i l'acció de la política municipal, condicionada pel fet que a Salt, si bé la població total ha crescut, el cens electoral ha disminuït. Aquest fet dibuixa un escenari de desigualtat de drets polítics i de poc impacte electoral de la població immigrada: aproximadament un 30% de la població real més gran de 18 anys no té dret a vot. Aquest fet té conseqüències en l'aplicació de mesures de control que poden contribuir a reforçar estigmes sense costos polítics.

I, finalment, la política d'ubicació de determinats equipaments d'alt valor cultural, i d'interès supramunicipal, per afavorir l'efecte lloc positiu, en absència d'equipaments d'interès local i comunitari, com centres cívics, casals, etc. Aquesta lògica ennoblidora pretén atraure persones de "qualitat" de fora del territori, aportar valor positiu i provocar canvis en els perfils poblacionals a partir de l'increment del capital cultural del territori. Per exemple, amb la ubicació a Salt de l'Escola de Realització Audiovisual ERAM, la seu comarcal de la UOC i la UNED, l'Escola Universitària de Fisioteràpia o el Canal Centre d'Arts Escèniques.

L'estigma territorial de Salt és un fet que mereix un estudi particular, en gran manera provocat per una sobrerepresentació als mitjans de comunicació informatius catalans i de l'Estat, amb una important càrrega negativa, vinculada a desordre, inseguretat, migració excessiva i problemàtica, i delinqüència. Aquesta realitat provoca un desajust entre el coneixement que prové de l'experiència personal directa dels seus habitants en relació amb el territori i el coneixement que prové dels mitjans de comunicació.[13]

Sense fer un estudi en profunditat i longitudinal, i a partir de la compilació de dades de tipus quantitatiu procedents de fonts estadístiques, es desenvolupa a continuació una primera aproximació a alguns aspectes que hem considerat clau per al posicionament social dels joves segons el model d'anàlisi proposat i, per tant, com a condicionants de les seves trajectòries en el cas de Salt.

---

13 Alguns titulars històrics, més enllà de la premsa local, han estat: "Alta tensión en Salt" (*La Vanguardia*, 09-05-2007), "Salt, una olla a presión" (*El País*, 07-03-2010) o "Salt, en jaque por el delito callejero" (*La Vanguardia*, 09-11-2011), per citar-ne uns quants.

5. Origen i etnicitat: família: la condició immigrada

El nombre de joves entre 15 i 29 anys a Salt l'any 2011 era de 6.409,[14] amb un pes poblacional dels joves del 21%, per sobre de la mitjana catalana i del Gironès (17,9% i 17,3%, respectivament).

Més de la meitat dels joves de Salt (55,6%) prové d'entorns familiars vinculats a la migració recent.[15] Aquest fet és important en la definició de trajectòries i itineraris, ja que condiciona les xarxes, suports i el capital social de persones d'arribada recent.

L'origen majoritari dels joves de famílies immigrades a Salt és el Marroc (1.160 joves),[16] Gàmbia, Hondures i Mali; per tant, amb una herència fenotípica diferent del grup hegemònic. Aquest col·lectiu és comunament mal anomenat *segona generació*, ja que s'atribueix el fet immigrat com una qüestió heretada, inherent i perpètua, si bé molts d'aquests joves ni tan sols han migrat. El projecte migratori dels pares, en l'actual context politicojurídic, econòmic i social, els determina en gran manera, i els converteix en un grup social en situació de desigualtat en relació amb el conjunt de joves. Existeixen factors condicionants específics sobre els joves de famílies immigrades, com són: la situació legal i administrativa, si no s'ha nascut a Catalunya l'edat d'arribada i escolarització, les continuïtats/discontinuïtats formatives, llengua intergrupal diferent de l'hegemònica, expectatives familiars i personals o factors identitaris (Serra i Palaudàrias, 2008). A més, existeix una correlació entre immigració econòmica i vulnerabilitat social.

6. Ocupació/classe: sistema escolar i treball

La graduació en ESO és condició necessària per a la continuïtat formativa reglada. A Catalunya, com a referència comparativa, la taxa de graduació del curs 2008-2009 va ser del 81,9%, en continuïtat amb una tendència creixent dels

14 Segons dades del padró municipal de Salt i del Sistema d'Indicadors de l'Observatori de la Joventut de Catalunya.

15 Joves de nacionalitat no espanyola. Aquesta dada no permet fer una correspondència directa amb immigració, ja que molts joves són nascuts a Catalunya, sense haver adquirit la nacionalitat, i d'altres nascuts fora poden haver-la obtinguda. No obstant això, la nacionalitat pot ser indicadora de l'origen geogràfic familiar i indicador d'un estatus legal i administratiu que posa límits als drets dels joves, com pot ser el dret a vot, l'accés al mercat de treball, etc.

16 Joves entre 15 i 29 anys l'any 2011, segons dades del padró municipal.

darrers deu anys. El mateix curs, la taxa de graduació del municipi de Salt va ser del 65,54%, molt inferior a la mitjana catalana. Més recentment, el curs 2010-2011, a Salt ha estat del 63,73%, sensiblement inferior a la dels dos cursos anteriors.[17] En nombres absoluts, des de fa diversos cursos successius, anualment, prop d'un centenar de joves se suma al col·lectiu de persones no graduades.

Les opcions formatives no reglades i d'acompanyament a la inserció laboral per a aquests joves són compensatòries i dependents de la política pública del moment (programes, subvencions...), actualment insuficients a Salt.[18] En aquest sentit, la situació de no graduació pot significar el bloqueig dels itineraris, amb dificultats importants d'accés al mercat de treball, per la baixa qualificació. Per revertir aquesta situació es fa necessari reincorporar-se a l'educació a partir dels 18 anys per assolir la formació bàsica, cosa que perllonga les transicions en el temps. D'altra banda, en relació amb els itineraris formatius dels joves de Salt mereixeria una recerca a fons l'estudi de l'impacte de la segregació escolar, en la definició d'itineraris, i les trajectòries d'èxit o fracàs escolar.

Pel que fa a la relació amb l'ocupació a Salt, a finals de 2011, hi ha 770 joves d'entre 16 i 29 anys inscrits com a aturats.[19] Del total d'aturats joves, el 58,4% són de nacionalitat no espanyola. Pel que fa a nivell d'estudis, la major part de les persones aturades tenen el graduat en ESO o títols de formació professional equivalents, i és un nombre relativament petit el de joves aturats amb estudis postsecundaris o universitaris. No obstant això, trobem 259 joves en situació d'atur que no disposen d'estudis secundaris. Per a aquest perfil de joves la participació en el mercat de treball actual és molt difícil i passa per ocupacions precàries, discontínues i de baixa qualificació.

Un cop constatades aquestes situacions contextuals que assenyalen elements de l'emergència de joves a Salt en situació de trajectòria *en bloqueig*, caldria veure quina influència hi pot tenir l'efecte del territori, l'etnicitat i l'ocupació en la particular configuració d'aquestes situacions.

---

17 Segons dades del Sistema d'Indicadors de l'Observatori de la Joventut de Catalunya i de l'Àrea d'Educació de l'Ajuntament de Salt.

18 Amb la fi l'any 2011 del programa Casa d'Oficis (30 places) i el 2012 del projecte Suma't (50 places), per exemple. L'any 2013 s'inicia amb el programa Joves per l'Ocupació del SOC, adreçat a joves sense graduat en ESO, amb un mòdul de 20 places, malgrat que hi ha hagut més de 200 inscripcions.

19 Segons dades de l'Observatori del Treball a desembre de 2011.

7. Ser jove a Salt: elements que apunten a situacions de marginalitat

Les hipòtesis que plategem a continuació responen a la concepció que hem presentat de la marginació com a procés on intervenen tant els condicionants propis del sistema-territori, d'una banda, com els atributs de les persones potencialment marginalitzades, de l'altra. Tal com hem vist, també en l'aproximació teòrica a la marginació, la construcció discursiva legitimadora de la desigualtat i la marginació és un element consubstancial a l'existència d'aquests processos, a través de mecanismes d'estigmatització de determinades categories de persona i, finalment, en la nova configuració de la marginalitat urbana, en l'estigmatització de determinats territoris.

En relació amb els contextos, en el nostre cas, Salt, recuperem la teoria de la *marginalitat avançada* de Loïc Wacquant segons la qual els territoris relegats respecte a les grans ciutats són un nou element clau en la configuració de la desigualtat i la marginació contemporània. Per aquest motiu, les dues grans hipòtesis per plantejar tenen a veure, d'una banda, amb el territori com a context i, de l'altra, amb els joves i els seus condicionants.

Hipòtesi 1: Salt com a context d'emergència de determinades formes de marginalitat avançada. Perifèries dins la perifèria

L'observació participant i la interacció amb l'entorn urbà i social ens permet partir de la consideració que Salt no és un gueto, ni tampoc una *banlieue*. Salt és un entorn perifèric, però no reprodueix les característiques demogràfiques, morfològiques, urbanístiques, dels barris en "tancament excloent" (Wacquant, 2007), ni de composició social, ja que presenta heterogeneïtat ètnica i també de posicionament de classe.

Més enllà de la posició perifèrica *externa* en relació amb la ciutat de Girona, en un sentit *intern*, dins de Salt es produeixen formes de concentració de desavantatge social i segregació que confinen, concentren i acumulen determinades situacions de pobresa i diversitat etnoracial en un mateix barri (Wacquant, 2007), principalment al Barri Centre[20] i altres enclavaments disseminats. Aquestes concentracions dibuixen fronteres espacials i simbòliques dins

20 Al Barri Centre de Salt hi ha diferents elements que coincideixen amb els components que Wacquant (2007) identifica amb els generadors de marginalitat avançada: 1) concentració de la població immigrada; 2)

el municipi. Espacials quant a la configuració territorial física amb un centre i perifèria interna, amb l'existència de fronteres interiors, imaginaris i territoris no traspassats dels habitants d'uns i altres barris. Simbòlica quant a la construcció de representacions entorn de "zones perilloses" que se sumen a la forta estigmatització territorial. Altres dinàmiques internes, com la segregació escolar, incideixen en la configuració d'espais diferenciats en l'ús dels recursos, serveis i espais disponibles al territori, que afavoreixen processos d'intensificació de la segregació socioespacial.

En aquest sentit, els nous patrons de desigualtat urbana basats en la classe, l'etnicitat i concentrats en determinats territoris es produeixen a Salt en un context particular de perifèria *externa* en relació amb la ciutat de Girona i en entorns de segregació socioespacial *interna*, que configuren un mapa de *perifèries dins la perifèria*.

Hipòtesi 2: La situació de marginació i la múltiple condició estigmatitzada d'alguns joves de Salt condiciona el bloqueig de la transició juvenil

A Salt existeix un nombre important de joves en *zona de vulnerabilitat i de marginalitat* (Castel, 1992), que es troben en situacions de transició erràtica o en bloqueig (Casal, 1996). El conjunt d'observacions fetes i la interacció quotidiana amb joves de Salt, sobretot pel que fa a desocupats, amb nivell formatiu baix, de famílies immigrades, habitants del Barri Centre, ha permès copsar com es dóna una múltiple condició estigmatitzada i de marginació que en alguns casos pot recaure en els mateixos individus de manera acumulativa.

a) La condició i estigma juvenil. Les retòriques hegemòniques actuals al voltant dels joves i les opcions de transició apel·len a qüestions individuals i biogràfiques que van des de la idealització de l'emprenedoria fins a la culpabilització del fracàs. Aquests discursos són els que impregnen l'acció política municipal i alhora constitueixen l'imaginari en el qual viuen els joves. El desinterès i la desatenció política envers determinats joves de Salt es detecta en la insuficiència de serveis, recursos i equipaments, de titularitat pública, gratuïts i participats per joves de classes populars. La política de joventut local s'ha mostrat bàsicament *afirmativa* i delegada a una petita regidoria de "Joventut, Festes i Lleure".

---

elevades taxes d'atur i d'atur de llarga durada, situacions de desproletarització; 3) segregació socioespacial i acumulació i confinament de les situacions d'exclusió i desigualtat, i 4) estigmatització territorial.

b) La condició i estigma de classe. La situació d'atur i precarietat de grups de joves a Salt és un fet que es pot constatar en l'àmbit estadístic, però té implicacions personals i socials importants. La situació de molts joves aturats o precaritzats a Salt, en situació de *transició en bloqueig* (Casal, 1996), significa l'emergència d'una classe desproletaritzada, d'un nou *precariat*[21] (Wacquant, 2007). Es tracta dels joves "fora de circuit", laboral, formatiu, i fins i tot fora del circuit assistencial i de programes socioeducatius, d'acompanyament, lleure, que es fan especialment visibles al carrer, on els dispositius de control, vigilància i seguretat contribueixen a produir l'imaginari de la "perillositat".

c) L'estigma ètnic. Les noves formes de racisme i discriminació associades a la diferenciació de l'"immigrant" es manifesten en joves fills de famílies immigrades a través de frases com "he nascut aquí i em diuen que torni al meu país". L'atribució arbitrària d'un origen des de fora, d'una *alteritat* en la qual el subjecte no es reconeix, el porta a ser un *altre*, a no ser dels *nostres*, a no pertànyer a la comunitat en la qual paradoxalment, en molts casos, s'ha nascut.

d) L'estigma territorial. L'estigma territorial de Salt és un fet sobre el qual no cal redundar en aquest treball però que mereix un estudi a fons. L'exercici de justificació i desmentiment darrere la frase "visc a Salt" és un fet habitual per a la població. Des d'aquesta experiència es podria entendre com alguns joves de Salt han elaborat l'any 2012 un documental anomenat *L'altra cara de Salt*,[22] on es mostra el conjunt d'activitats "positives", creatives, culturals, que desenvolupen els joves del poble. El títol, "l'altra cara", pressuposa que n'hi ha una de principal, la negativa, de la qual necessiten desprendre's, desidentificar-se, desvincular-se.

La visió que des de l'*exterior* es té dels joves de Salt pot afectar la seva estructura d'oportunitats en desigualtat respecte a joves d'altres ciutats, per exemple, pel que fa a l'accés al mercat de treball, a l'habitatge o a espais d'oci i lleure. Aquesta visió també pot tenir efectes en l'autoconcepte que poden desenvolupar els joves sobre ells mateixos, i en la seva creació d'identitat en relació amb l'entorn com a espai de socialització. En aquest sentit, i com a formes de resposta als efectes de l'estigma, podríem trobar des del risc de les profecies autocomplertes fins a la transformació de l'estigma en emblema que pot conduir

21 Concepte de Pierre Bourdieu que denomina les franges precàries del proletariat i que recupera Loïc Wacquant.

22 Projecte socioeducatiu amb joves a través del vídeo participatiu, dins del projecte europeu Youthme organitzat per la Fundació Pere Tarrés, amb Fundació SER.GI com a entitat col·laboradora.

a la construcció d'una identitat col·lectiva entre determinats grups de joves de Salt al voltant de la identificació amb allò perillós, conflictiu, que tancaria a la fi el cercle i justificaria la construcció mediàtica d'una representació d'alguns joves de Salt com a "conflictius" i "perillosos".

8. Reflexions finals i continuïtats de la recerca

a partir d'aquest treball aproximatiu, es plantegen nous qüestionaments i espais oberts a la recerca. Quin és i com es concreta l'efecte barri en els joves de Salt o d'altres territoris? Expectatives, mobilitat, representacions, usos dels recursos i espais públics. Quin efectes concrets té en l'estructura d'oportunitats i les trajectòries? Quines poden ser les estratègies de resistència, quina particular "cultura de la marginació" desenvolupen els joves en situació de marginalitat? Podrien donar-se els elements contextuals desencadenants d'episodis de revolta, i de violència des de baix, que s'han donat en altres barris de grans ciutats europees? Quines proximitats i distàncies hi ha amb altres territoris?

A Salt, com a microcontext, hi emergeix una classe subalterna, un *precariat* de joves poc qualificats, progressivament desproletaritzats, adreçats a una economia de l'explotació i relegats a territoris d'abandó. Són joves marginats en tant que fora de mercat de treball i del sistema educatiu en molts casos, en entorns familiars i territorials de pobresa, però també perquè responen a un tipus de categoria de persona estigmatitzada que no respon a l'imaginari hegemònic de persona i de normalitat: jove, fill de família immigrada, pobre i habitant d'un determinat territori.

Al mateix temps, la difusió de discursos criminalització i culpabilització impedeixen arribar a la consideració conflictiva de determinades realitats socials de privació, manca d'oportunitats, exclusió i discriminació, i s'obvia, per tant, la causalitat estructural i l'alt component de responsabilitat política i pública. L'existència de determinats grups i perfils de joves marginalitzats, de la perifèria social, juga una funció important en els mecanismes de disciplinació actuals, d'extensió de la por. Aquesta marginalitat emergent compleix funcions legitimadores de l'existència de mecanismes de control i seguretat dels pobres, fet que justifica l'extensió de l'acció punitiva i el retrocés de l'acció educativa i social, i propicia cada cop més el tractament dels conflictes socials en termes d'ordre públic i penal, sobretot pel que fa als joves.

Bibliografia

Álvarez-Uría, F. (1992). *Marginación e inserción*. Madrid: Endymion.

Baudelot, C.; Establet, R. (1990). *El nivel educativo sube*. Madrid: Morata.

Bauman, Z. (2007). *Temps líquids. Viure en una època d'incertesa*. Barcelona: Viena.

Beck, U. (1986). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Bergalli, R.; Rivera, I. (coord.) (2006). *Emergencias urbanas*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Bernstein, B. (1988). *Clase, código y control. Hacia una teoría de las trasmisiones educativas*. Madrid: Akal Universitaria.

Boadas i Raset, J. (1988). "La transformació de Salt per la indústria tèxtil", *Revista de Girona* 126.

Bontempi, M. (2003). "Viajeros sin mapa. Construcción de la juventud y trayectos de la autonomia juvenil en la Unión Europea", *Estudios de Juventud*.

Bourdieu, P. (1999). *La miseria del mundo*. Madrid: Akal.

Casal, J. (1996). "Modos emergentes de transición a la vida adulta en el umbral del siglo xxi: Aproximación sucesiva, precariedad y desestructuración", *REIS, Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 75, 310 (295-318).

Casal, J.; Garcia, M.; Merino, R.; Quesada, M. (2006). "Aportaciones teóricas y metodológicas a la sociología de la juventud desde la perspectiva de la transición", *Papers, Revista de Sociologia* 79. Barcelona: UAB.

Castel, R. (1991). "La inserción y los nuevos retos de las intervenciones sociales", a: Álvarez-Uría, F. (1992). *Marginación e inserción*. Madrid: Endymion, 25-36.

— (1997). *La metamorfosis de la cuestión social*. Buenos Aires. Paidós

Comas, D. (2011). "¿Por qué son necesarias las políticas de juventud?", *Revista de Estudios de Juventud* 94, 11-27.

Delgado, M. (2003). "¿Quién puede ser *inmigrante* en la ciudad?", a: *Exclusión social y diversidad cultural*. Donostia: Gakoa.

Dell'Umbria, A. (2006). *¿Chusma?* Logroño: Pepitas de Calabaza.

Dubet, F.; Lapeyronnie, D. (1992). *Les quartiers d'exil*. París: Éditions du Seuil.

Goffman, E. (2003): *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

Harvey, D. (1977). *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI.

Karsz, S. (2004). *La exclusión: bordeando sus fronteras. Definiciones y matices*. Barcelona: Gedisa.

Romaní, O. (1996). "Antropología de la marginación. Una cierta incertidumbre", a: Prat i Martínez (1996). *Ensayos de antropología cultural*. Barcelona: Ariel.

— (coord.) (2010). *Jóvenes y riesgos, ¿unas relaciones ineludibles?* Barcelona: Edicions Bellaterra.

San Román, T. (1990). *Vejez y cultura. Hacia los límites del sistema*. Barcelona: Fundació Caixa de Pensions.

Serra, C.; Palaudàrias, J. M. (2008). *Estudi dels processos de continuïtat i discontinuïtat en els pas de l'escolarització obligatòria a la postobligatòria entre els alumnes membres de famílies immigrades*. Universitat de Girona i Fundació Jaume Bofill.

Síndic de Greuges (2008). *La segregació escolar a Catalunya*.

Soler, P. (2010). *Els models de polítiques de joventut*. Seminari Polítiques Públiques de Ciutadania i Joventut. Barcelona: Diputació de Barcelona.

Trilla, J. (coord.) (2011). *Jóvenes y espacio público. Del estigma a la indignación*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Varela, J.; Álvarez Uría, F. (1989). *Sujetos frágiles. Ensayos de sociología de la desviación*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Wacquant, L. (2007). *Pàries urbans. Ghettos, banlieues, Estat*. Barcelona: Edicions 1984.

— (2009). *Castigar a los pobres*. Barcelona: Gedisa.

Wieviorka, M. (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.

Žižek, S. (2009). *Violència*. Barcelona: Empúries.

Pla d'inclusió social de Salt. Consorci de Benestar Salt-Gironès, 2009.

Cossos significants, cossos representats, cossos resistents. L'itinerari corporal d'una noia *skinhead*

Laura Porzio
Investigadora postdoctoral Juan de la Cierva
Institució Milà i Fontanals – CSIC
lauraporzio.lp@gmail.com

Resum: *L'objectiu d'aquest article és presentar parts de les temàtiques tractades a la meva tesi doctoral Cos, biografia i cultures juvenils. Els estudis de cas del moviment skinhead i dels latin kings & queens a Catalunya, defensada al gener de 2009 al Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social de la URV. L'objectiu teòric del treball va ser fer dialogar l'Antropologia del Cos amb els Estudis de Joventut, portant a terme una recerca etnogràfica i interpretant els relats biogràfics de noies i nois joves amb la mirada en el cos i les corporalitats com a eixos vertebradors de les seves identitats, experiències i pràctiques compartides. En aquest article em centro en l'etnografia sobre el moviment skin i el relat biogràfic de l'Elena, skinhead girl antifeixista catalana, per tal d'analitzar com les pràctiques corporals d'ella, i dels altres membres del grup, donen significat, sentit i raó de ser a aquesta mateixa cultura juvenil.*

Paraules clau: *Cos, cultures juvenils, itinerari corporal, skinheads, tatuatge.*

Abstract: *The objective of this article is to present some of the topics I dealt with in my PhD dissertation "Body, biography and youth cultures: Case studies of the skinhead movement and of the Latin Kings and Queens in Catalonia" presented in January 2009 at the Department of Anthropology, Philosophy and Social Work of the Universitat Rovira i Virgili. The theoretical objective of the study was to connect Anthropology of the Body with Youth Studies by carrying out ethnographic research and interpreting the biographical accounts of young girls and boys while observing the body and corporality as axes of their identities, experiences and shared practices. In this article I focus on the ethnography of the skinhead movement and the biographical account of Elena, a Catalan anti-fascist skinhead girl, to analyze how her body practices and those of other group members give significance, meaning and a raison d'être to this youth culture.*

Keywords: *body, youth cultures, body itinerary, skinheads, tattoo.*

1. Cos i cultures juvenils, una cita pendent

El cos, les identitats corporals i les pràctiques culturals a les societats contemporànies són eixos fonamentals a l'hora de pensar en com es desenvolupen les relacions socials a la nostra vida quotidiana. Els objectius que cal perseguir per tal de tenir una vida satisfactòria i ser reconeguts socialment com a persones realitzades passen, entre d'altres, per adaptar el propi cos a criteris d'imatge i representació fixos i estables. El cos, per tant, és un producte cultural que es constitueix socialment i es pot pensar en ell com un element que crea coneixement a través de les experiències subjectives i col·lectives de les persones (Csordas, 1990, 1994). En altres paraules, la presentació social de les persones es desenvolupa i es porta a terme principalment des del cos i la imatge corporal. Aquestes lògiques que estructuren i ordenen la vida de qualsevol persona són més determinants quan les situem a dins del conjunt de col·lectius específics com ara els joves. Les identitats corporals d'un noi o d'una noia i els símbols i significats que adquireixen en les cultures juvenils són elements indiscutibles a l'hora d'analitzar i interpretar les seves pràctiques, i les seves incidències al si dels processos d'inclusió i exclusió i de canvi social. Mentre que la regulació i normativització del cos com a tècnica de control social (Foucault, 1975, 1976) pel que fa la construcció del gènere és un enfocament prou desenvolupat per diverses investigadores en el marc de la perspectiva feminista (Bordo, 1993, 1999; Davis, 1997; Butler, 1993, 1999; Blackman, 2008), quan ens referim a la relació entre joves, identitat corporal i cultures juvenils trobem que el cos s'analitza sovint com a objecte sobre el qual s'inscriuen les "estètiques" i no pas com a subjecte des del qual es creen signes significants. El cos és el gran absent a dins de la mirada analítica dels estudis de joventut. La relació entre identitats corporals i cultures juvenils va ser testejada per alguns (Willis, 1990; Klein, 2003; Winge, 2003) sense però transformar-se en un eix o un corrent dins dels àmbits d'estudi. Aquells treballs, en canvi, que sí que centren l'anàlisi en la Teoria Social del Cos, representen només una part perifèrica de l'àmbit d'estudi (Atkinson, 2006; Ferrándiz, 2004; Porzio, 2009, 2012) o, fins i tot, se situen en el marc d'altres perspectives com ara la de gènere (Frost, 2001; 2005). Finalment, és important subratllar la importància de fer visibles aquells estudis que se centren en la relació vinculant entre el cos i les identitats i pràctiques juvenils. Tant la meva tesi com les recerques més recents se situen en el marc

de la perspectiva teòrica i metodològica de la presentació social del cos (Martí, 2012) al si de cultures juvenils específiques (Porzio, 2013).

2. De les històries de vida als itineraris corporals: una proposta d'anàlisi

Les dades etnogràfiques de la tesi[1] se centren en dos treballs de camp portats a terme amb dos grups de joves diferents. Pel que fa a les dades específiques d'aquest article, l'etnografia sobre el moviment *skinheads* es va realitzar durant els anys 2002-2005 i les biografies i les entrevistes individuals en profunditat es van recollir durant els anys 2003-2006. Entre tots els materials que formen el corpus del treball, vaig seleccionar tres històries de vida i les vaig analitzar i presentar com a itineraris corporals. Aquest concepte, proposat teòricament i metodològicament per Mari Luz Esteban (2004), va ser introduït com a tal per Francisco Ferrándiz (1995) en relació amb l'aprenentatge corporal i sensorial dels mèdiums del culte de María Lionza. Esteban reformula aquest concepte gràcies també a altres aportacions de l'Antropologia Mèdica com ara el concepte d'*itinerari assistencial* de Josep María Comelles (1998).

> Defino los itinerarios corporales como procesos vitales individuales pero que nos remiten siempre a un colectivo, que ocurren dentro de estructuras sociales concretas y en los que damos toda la centralidad a las acciones sociales de los sujetos, entendidas éstas como prácticas corporales. El cuerpo es así entendido como el lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales (Esteban, 2004: 54).

Tot això em permet crear una relació estable entre els relats individuals d'uns nois i unes noies que han triat o s'han topat durant els seus itineraris biogràfics amb pràctiques corporals específiques, però que tenen un significat i un sentit dins de les pràctiques corporals de les seves cultures juvenils i de la identitat col·lectiva que deriva, tot això sense oblidar el context social en què està submergida tota aquesta xarxa de relacions. En altres paraules, el concep-

1 *Cos, biografia i cultures juvenils. Els estudis de cas del moviment* skinhead *i dels* latin kings & queens *a Catalunya*. Tesi doctoral dirigida per prof. Oriol Romaní i prof. Carles Feixa, presentada el 2009 al Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social de la Universitat Rovira i Virgili. La redacció de la tesi va ser portada a terme gràcies a una ajuda de la Fundació Jaume Bofill.

te i aproximació metodològica de l'itinerari corporal em permeten crear una interacció estable i fonamental entre el cos individual i el cos col·lectiu, tots dos pensats com a elements dels processos de construcció i presentació de les identitats juvenils. Aquestes identitats, que es poden mirar i sentir, ja que són cossos, s'han de pensar com un conjunt de pràctiques corporals que es representen individualment, mitjançant les experiències biogràfiques, i socialment, mitjançant els relats corals dels grups. La transformació d'un relat biogràfic en un itinerari corporal és una opció metodològica que cal situar dins el procés, i concepte, d'in-corporació. Csordas defineix l'*embodiment*[2] com un camp metodològic indeterminat que s'explica mitjançant la percepció de les experiències i unes formes corporals d'estar i situar-se al món (Csordas, 1994: 12). En els apartats següents es presenta l'itinerari corporal de l'Elena, que relata les seves experiències com a *skinhead girl*[3] en el marc de la cultura juvenil catalana.

3. Història i contextos

El moviment *skinhead* va aparèixer a Catalunya als anys vuitanta gràcies als contactes de nois francesos que venien a passar les seves vacances a les comarques, especialment costaneres, gironines (Viñas, 2001: 80). Per tal de remuntar-se als orígens d'aquest grup cal retornar a l'Anglaterra *underground* dels anys seixanta i setanta, on ja des dels anys cinquanta la joventut autòctona va començar a experimentar pràctiques culturals pròpies representades amb identitats col·lectives i centrades en músiques, cossos significants i activitats compartides. *Teddy boys, rude boys, rockers, mods*, van ser les anomenades subcultures que van precedir a l'aparició dels *skinheads*, en aquell moment i en aquell context, grup format principalment per nois autòctons, encara que també per segones generacions d'origen jamaicà, de la classe obrera de l'East End londinenc (Hebdige, 2004: 58).[4] La classe treballadora durant els anys del *welfare state*, i, per tant, del creixement econòmic i del poder adquisitiu,

2 Actualment encara no existeix un consens generalitzat sobre com traduir al català o al castellà el concepte d'*embodiment*. N'hi ha que opten per utilitzar la terminologia anglesa, que ho tradueix per 'encarnació', i altres que opten per 'in-corporació. Per a més detalls sobre aquest debat encara obert, es pot consultar els textos de Garcia Selga (1994) i de Mari Luz Esteban (2004).

3 *Skinhead girl* és una definició èmica que s'utilitza per part de les noies i dels nois membres del grup. Aquí a Catalunya i a l'Estat espanyol s'empra sovint el terme *skineta*.

4 El text original és de 1979. Aquí es fa referència a la primera edició de l'obra publicada en castellà.

va experimentar uns canvis importants inherents als seus estils de vida, definits per alguns com una real desintegració de la classe treballadora entesa com una comunitat integrada (Hebdige, 2004: 104). Aquests canvis estructurals no van ser viscuts per tothom de forma natural i positiva, i el naixement de les subcultures juvenils s'explicaria com un procés de reacció a aquests canvis. Els *skins*, i les altres cultures juvenils obreres, creaven i es representaven mitjançant accions simbòliques centrades en pràctiques culturals antagòniques a les de la cultura dominant i hegemònica.



Foto 1. Cap rapat d'un noi *skin* on apareix la paraula "Oi!", estil de música representatiu de la cultura juvenil a escala internacional. Fotografia: Mireia Bordonada.

Aquests processos creatius inherents a estils juvenils específics generaven fenòmens de resistència simbòlica que arribaven a minar el consens generalitzat a la mateixa cultura dominant (Hall i Jefferson, 2006: 37).[5] A diferència del que s'acostuma a pensar, la història d'aquesta cultura juvenil no es vincula des dels orígens a una ideologia neonazi i xenòfoba i, de fet, la música negra com l'*ska*, el *reggae* i el *soul* van ser determinants en la construcció estilística d'aquest grup.[6] Ara, el sentiment de pertinença de classe d'alguns *skins* originals va ser aprofitat per l'extrema dreta, que el va transformar en un sentiment de perti-

5 El text original és de 1975. Existeixen diferents edicions del text. Les cites d'aquest article fan referència a l'última edició publicada en anglès.

6 Les influències del *punk* i el naixement de l'estil de música *Oi!* se situen a partir dels anys vuitanta i de la segona onada d'aquesta cultura juvenil.

nença ètnica[7] i va facilitar així la difusió d'una propaganda ideològica racista contra la immigració (Viñas, 2001: 102-103). A partir d'aquest moment, i sota d'una mateixa etiqueta, la cultura juvenil *skinhead* va atreure a Anglaterra i a la resta d'Europa i EUA joves amb idees i valors molt diferents entre l'extrema esquerra i l'extrema dreta i un vessant apolític que avorria, i avorreix, qualsevol vinculació ideològica i reivindica el fet de ser *skinhead* com una forma de vida en què els gustos musicals i la presentació social del cos són els eixos fonamentals.

El cas català presenta una complexitat i varietat força interessant respecte a altres realitats europees, a causa també del gran nombre de joves que s'hi identifiquen i de la seva heterogeneïtat ideològica i estilística. Els marcadors principals que manifesten les diferències són les creences ideològiques i la música, que repercuteixen directament en les pràctiques corporals. Durant les entrevistes i les converses informals que vaig portar al treball de camp,[8] la primera idea que el jovent subratllava era la identificació o no amb un credo polític determinat: n'hi havia que es definien "roig" i "independentista" i altres que, en canvi, triaven una postura apolítica, tot i estar en contra del feixisme i del racisme. Podem parlar d'una mateixa cultura juvenil on conviuen diferents esperits i diverses formes de contextualitzar-la. Els *skins* i les *skinhead girls* catalans inspiren el seu estil de vida en un referent comú, la cultura juvenil anglesa i els seus orígens, reinterpretant-la cadascun a la seva manera, segons la seva personalitat i segons els valors als quals donen prioritat. N'hi ha que uneixen el sentiment de ser català amb el de ser *skin* i expressen el seu descontentament social a través d'un estil de vida. N'hi ha que s'apropen a aquest món per afinitats musicals i adapten la seva imatge corporal i el seu estil a quelcom que envolta la música que escolten. N'hi ha que reivindiquen els orígens obrers del grup, o que s'identifiquen amb tots aquests aspectes i altres que només ho fan amb uns quants de concrets.

Pel que fa la pràctica de vestir el cos, existeix una diferenciació entre dues posicions extremes, a l'interior de les quals molts joves es mouen lliurement sense necessitat d'adherir-se a cap de les dues. Com ells i elles mateixos expliquen, hi ha *skins* més fidels a l'esperit original de 1969, partidaris de l'*ska* i del *reggae*, que vesteixen de manera més elegant, preferint la *crombie* (abric dels

7 Aquest procés de politització i l'aparició dels neonazis com a vessant xenòfob del moviment *skin* està molt ben relatat a la pel·lícula *This is England* (2006), dirigida per Shane Meadows.

8 La meva recerca es va centrar en l'univers antifeixista i apolític, sense tenir cap incursió en l'escena neonazi.

anys seixanta) a la *bomber*, i que usen també camises de tallatge antic, botes Dr. Martens i també mocassins. Després hi ha els *skins* definits *oieros* que escolten exclusivament *Oi!*, avorreixen la música jamaicana i porten una vestimenta més agressiva i de carrer, com ara texans força curts, botes amb punteres d'acer i el cap totalment rapat. Cal subratllar que mentre alguns nois parlen d'aquestes distincions amb orgull, altres les critiquen obertament i afirmen tenir preferències musicals sense que influeixin ni en la vestimenta ni en l'elecció de les sortides nocturnes als concerts. Gustos diversos, rutes d'oci diferents i personalitats contrastants que s'uneixen per proposar una cosmovisió cultural amb la qual incidir en les estructures simbòliques i en les pràctiques de la seva vida quotidiana. Veiem ara com l'Elena explica el seu recorregut, les seves eleccions i veiem com aquest itinerari es mou constantment entre les experiències individuals com a jove a Catalunya i les col·lectives com a *skinhead girl*.

4. *Si no els agrada, que no mirin!* Configurant el camí de l'Elena com a *skinhead girl*

L'Elena és una noia d'una alçada mitjana i constitució prima, té la pell clara amb pigues a la cara, on predominen uns ulls grisos/verds. Té els cabells rossos i fins, pentinats com totes les *skinhead girls* (curt al cap i amb serrell, patilles llargues i flocs de cabells al darrere). La primera vegada que la vaig veure em va cridar l'atenció la relació entre el seu cos i els elements que triava per decorar-lo: els signes de fragilitat de la seva corporalitat contrastaven amb les connotacions "dures" de la seva estètica. L'Elena va créixer en el context d'una família amb un elevat capital simbòlic i intel·lectual. La família paterna va lluitar durant la guerra civil en el bàndol republicà i la materna va participar activament en la militància antifranquista i en la posterior reconstrucció social i identitària de Catalunya. Aquest rerefons sobre el qual des de ben petita comença a definir la seva corporalitat és present en tot el relat, ja que les seves eleccions i la seva localització i situació a dins d'una cosmovisió alternativa es van generar en el marc ideològic de les experiències familiars, però tot i així de forma diferent i personal pel que fa a la presentació social del seu cos com a *skin*. Respecte a la militància política, avorreix i anul·la tot allò que és públic i institucional

i s'expressa per canals antitètics als de l'*habitus* d'ella.[9] No ho fa a escala de discurs, ja que se sent ideològicament propera als pares i als avis, sinó que ho fa experimentant pràctiques corporals que vesteixen el seu cos a dins d'una cultura juvenil construïda socialment com a no políticament correcta. Aquest itinerari corporal, a més de centrar-se als episodis que fan única l'experiència de l'Elena, permet descriure en terme més general quelcom que afecta tota la cultura juvenil *skinhead* i, per tant, què significa ser un *skin* o una *skineta*.

> Sóc l'Elena, tinc 21 anys. He nascut al barri de Gràcia de Barcelona, tota la meva família és de Gràcia. Vinc d'una família molt vinculada a la política des de sempre, des de l'època dels meus avis que van militar activament, per part del meu pare, durant la guerra perquè li tocava, i per part de la meva mare eren més petits però... durant la postguerra i durant tot el franquisme. Això és una de les coses que més m'ha marcat. Penso que això ha estat una cosa molt important a la meva vida perquè jo des que era petita és el que he viscut i l'he tingut a dins.

Els seus pares es van separar quan ella tenia 6 anys i ella va viure quasi sempre amb la mare. Encara que el pare era gairebé sempre absent, en té una visió idealitzada i en parla com un exemple a seguir. La relació amb la mare sembla més conflictiva.

> Llavors jo em vaig quedar a viure amb la meva mare, i la meva mare té una depressió crònica, amb la qual cosa ha sigut bastant insuportable viure amb ella perquè tots els pànics i pors i mancances que ha tingut ella anaven a... traspassats a mi, no? "No jugo perquè si no em trenco els pantalons i la meva mare s'enfadarà perquè els haurà de cosir." Et parlo de 7 o 8 anys, era com una dona gran en un cos petit, saps? A mi això... em va fer estar reprimida per molts anys, sempre volia fer coses perquè estigués contenta, perquè no es posés a plorar. Llavors el meu pare, per l'altre costat! Jo sempre dic que ho he tingut tot a l'extrem, la meva mare m'absorbia massa i el meu pare passava de mi!

4.1 Música i aprenentatges corporals: fer-se *skin*

La música és un marcador cultural important en les biografies de les noies i dels nois, i quan ens referim als estils de les cultures juvenils, sovint són els

9 Pel concepte d'*habitus*, entès com aquells aprenentatges i experiències que conformen la nostra consciència com a persones i éssers socials membres d'un determinat grup de referència, vegeu Bourdieu (1977, 1979).

gèneres musicals representatius de cada grup els que marquen tota una sèrie de pràctiques culturals entre les quals hi destaquen les corporals. L'Elena mateixa crea una relació entre els seus gustos musicals i la manera en que vestia el seu cos durant l'adolescència.

> A la meva classe s'escoltava la Laura Pausini, s'escoltava el Nek,[10] s'escoltaven coses d'aquestes i, clar, jo escoltava Metallica i Sepultura i Megadeth i m'encantava. I... total, que em vaig fer aficionada a aquesta música i, clar, naturalment, en conseqüència, acaba vestint igual [*Riu.*] Tenia 11 anys i anava amb una samarreta fins al genoll de color negre, texans, i Martens,[11] les meves primeres Martens... Tota de negre! [*Riu.*] I vaig entrar a l'institut així! Amb els amics anàvem a una discoteca on posaven Metallica i tal i, clar, era l'hòstia. Per mi les discoteques comercials eren unes coses de borregos on anava tothom on l'única cosa que havies de fer era ser la més guapa perquè li agradessis al més guapo i això em semblava tot molt superficial. Jo ja ho tenia claríssim, això. Per mi ja era una situar-me pel carrer!

"Situar-se pel carrer" significa triar tota una sèrie d'estratègies entre les quals les estratègies corporals resulten importants, fortes i expressives. L'Elena reconeix estigmes en les estratègies expressives dels altres joves que no són com ella, ja que "és el jovent que és i aparenta quelcom que els altres volen." Des de la primera adolescència, l'Elena busca la manera de "sentir-se còmoda i a gust" amb elements corporals no hegemònics: comença amb la cultura *heavy* i arriba a la dels *skins*, on troba l'equilibri que buscava entre corporalitat, valors i idees, radicalitat i formes de representació.

> El que em va atraure més era l'aspecte físic. Eren més grans, eren tots *skinheads reggae*, que són més *light*, diguem, en la manera de vestir, era una cosa molt més dolça, sabates i Fred Perry.[12] És una cosa que em crida l'atenció, no és gens agressiva i és interessant perquè trenca absolutament amb tots els estereotips. Perquè potser la moda és portar unes vambes amb càmera d'aire i una jaqueta platejada i portar una cua de cavall alta amb el darrere rapat i aquesta gent [els *skins*] em semblen molt interessants sense anar vestits així, no? I a sobre, els *skins* compartien els estils de música que m'agradaven, i comparteixen pensament i una ràbia contra tot el sistema en general, contra el capitalisme,

10 Música melòdica italiana.

11 Marca anglesa de botes d'estil militar i sabates amb sola de goma.

12 Marca de roba (polos, jerseis, jaquetes, etc.) que solen portar els *skinheads*.

> no simplement pel fet de ser comunista, sinó ràbia pel que estàs veient, per les injustícies del món. I m'hi vaig sentir identificada! Sí, em vaig sentir tant còmoda, em vaig sentir tan bé per primera vegada...! Va ser com dir: "He trobat el meu lloc!"

El procés d'aprenentatge en el marc d'una cultura juvenil passa pel descobriment de tots aquells elements corporals, sonors i pràctics que la conformen. L'Elena comença a identificar-se amb els *skinheads* des de dins, per les idees i la forma de situar-se davant de la vida i des de fora, transformant la presentació social del seu cos per tal d'expressar i representar com se sentia i com volia ser. Tallar-se els cabells com una *skinhead girl* significa per a ella aparentar i ser una noia que rebutja la moda i intenta ser diferent de la gran majoria dels seus coetanis. La seva amistat amb una noia *skineta* acaba de reforçar la identitat de l'Elena, que "es fica completament a dins del moviment".

> El pentinat és el signe d'identitat a dins de les noies; nosaltres vestim quasi sempre igual que els nois, menys quan portem faldilla... Portem els pantalons arremangats, portem les botes altes, els jerseis de *pico*, polos Fred Perrys i anem tatuades, l'estètica és poc femenina segons el cànon amb què es considera la feminitat. És com dir: "Estem aquí, som la part femenina del moviment i tenim la nostra identitat", saps?

Aquest itinerari es construeix gràcies al relat biogràfic que creua la mirada, el tacte i finalment les marques que s'obtenen in-corporant els trets característics del grup al propi cos. També crec indispensable focalitzar l'atenció sobre les reflexions de la protagonista del relat que, de manera lúcida, interpreta els seus significats i les raons que la van portar "d'anar de *skineta* a ser una *skineta*".

> Al principi no t'acabes d'atrevir a dir que ets *skin*, no és com... Tu també has de demostrar que estàs allí per convicció! L'has de demostrar a tu mateixa i al grup. Entrar en grup de *skins* no és una moda, llavors l'has de tenir clar tu. Ho vius tot amb tanta intensitat, tens tantes ganes de poder-te trobar amb la gent els caps de setmana, sortir i anar a concerts, veure gent que és com tu i sentir-te en un grup que és la teva família...

4.2 *Skins* i política entre paradoxes i confrontacions

Les pràctiques corporals i els símbols de l'Elena i del seu grup poden ser transformats en estigmes per altres sectors de la societat, tant adulta com juvenil.

Mentre la confrontació amb la societat adulta sembla reforçar el desig de presentar-se al carrer com a *skin*, la confrontació amb altres grups de les esquerres catalanes pot ser viscut com un conflicte dolorós.

> Què vol dir ser *skin*? La gran pregunta! A part de no sentir-se part d'una societat, sentir-se marginat pel fet de no sentir-se representada per cap classe política, que no vol dir estar en contra de la política, sinó ser anti-partits polítics. Doncs és una forma de vida, que té relació amb la música com a forma de difusió i a part de diversió, i és una forma de vida que no trenca amb altres grups, que això és molt important! La gent es pensa que un *skin* és completament excloent. Seguir estar allà sabent que en molts bars no entres, sabent que molta gent et mira malament pel carrer i molta gent et confon amb nazis... és esgotador. Em molesta molt, com quan vas pel carrer i canvien de vorera perquè pensen: "Oh! Un nazi!" Perquè a aquesta gent no li pots explicar res, tu! L'únic que es creuen és el que han vist a Antena 3 i que han llegit als diaris sensacionalistes i ja està!

La relació entre el desig de representar-se i les emocions i respostes de rebuig que genera la corporalitat d'aquesta noia i del seu grup són elements presents en tota la biografia. La construcció social del fenomen *skin* es vincula sovint, tant pel que fa als mitjans de comunicació com pel que fa a les opinions compartides per la ciutadania, a una ideologia feixista i xenòfoba.



Foto 2. Concert d'un grup *skin* antifeixista de l'Estat espanyol. A la pancarta s'hi aprecia una cèltica i una esvàstica ratllades. Fotografia: Mireia Bordonada.

Per l'Elena, en canvi, ser *skin* representa una cosmovisió centrada en valors i idees d'esquerres, i uns gustos musicals i corporals diferents. Tot això genera

emocions paradoxals dins d'ella que a vegades arriben fins i tot a influir, modificar i transformar la presentació social del seu propi cos.

4.3 La presentació social de cos entre símbols i estigmes

> Deixo els estudis i començo a treballar en una botiga d'animals i a la vegada transcrivia entrevistes per a Comissions Obreres sobre la temàtica de la Guerra Civil. Un dia em van proposar d'entrar a fer de becària en una empresa de publicitat molt important de Barcelona. El meu pare és il·lustrador i tenia una amic que treballava allà i em van agafar en el sector de publicitat de llocs web. Vaig començar escanejant dibuixos i després vaig començar a aprendre a fer llocs web amb animació, amb el Flash i, clar, vaig aprendre una professió. Després de vuit mesos em van decidir agafar contractada i vaig començar a treballar allà tot el dia.

Quan estudiava, la presentació social del seu cos com a *skinhead girl* era relativament fàcil. Quan entra a treballar a l'empresa de publicitat les coses canvien i es veu obligada a renunciar a sentir-se a gust i còmoda amb el seu propi cos, fet que té unes implicacions en totes les esferes de la seva vida. Renunciar al pentinat de *skineta*, neutralitzar aquelles diferències que manifestava amb el pentinat, els tatuatges i les botes implica sentir com una mena d'agressió sobre el seu cos.

> En aquesta última temporada també em va passar una cosa important a la feina. Quan jo treballava com a becària no em deien res de la meva estètica, però quan em van fer el contracte em volien obligar a deixar-me els cabells llargs, m'havia de posar samarretes de mànigues llargues perquè no es veiessin els tatuatges i tot això. Llavors, clar!, imagina't, jo volia deixar el treball! El meu pare llavors em va convèncer a no fer-ho i jo ho vaig passar fatal però em vaig deixar els cabells llargs! Fer-lo créixer va ser horrorós! Em veia lletja i, a part d'això, és que deixava de portar els cabells com m'agradava i com jo volia portar-los. Seguia vestint igual però amb els cabells llargs. Em posava com vaig ara, amb un polo i uns texans però en comptes de posar-me les botes em posava unes vambes. Fins que un dia: "Escolta, a prendre pel cul!", i em vaig tornar a rapar!

A causa de problemes econòmics en l'empresa de publicitat, l'Elena finalment perd la feina i, encara que es quedi a l'atur i sense un sou, m'explica que es va sentir alliberada, ja que "jo em portava bé amb als companys, però no

teníem res en comú, en el món de la publicitat tot ha de ser súper *fashion*, ells freqüentaven llocs diferents dels meus, pensaven diferent, eren diferents". Les idees i valoracions negatives envers el cos d'una *skineta* o d'un *skin* se centren en diferents eixos com el de desatendre les normes corporals hegemòniques i naturals que s'han de complir i respectar socialment. Ara, aquestes corporalitats diferents s'associen a estigmes identitaris vinculats, com ja s'ha dit, a la violència i al neonazisme.

> Mira, hauries de preguntar als mitjans de comunicació per què s'associa el nom dels *skins* als nazis, i no es parla de tots els nazis que hi ha a la societat! Hi ha molts menys *skins* nazis que *skins* antifeixistes, això per començar, però, clar, les minories són les que fan soroll, per tant... Els skins no busquen *bulles* pel carrer per la cara i els nazis sí que ho fan. I si van amb l'estètica dels *skins*, la gent del carrer és el que veu! Els mitjans de comunicació afirmen que si veus una persona amb l'estètica *skin* pel carrer és fatxa i has de tenir por, no expliquen que hi ha un altre... que els *skins* de veritat són altres, m'entens? Però no és així. Hi ha *skins anarkos*, hi ha *skins* antifeixistes i antiracistes però antinacionalistes, n'hi ha de comunistes, socialistes, independentistes... Els catalans som tot un món. Llavors, la militància en col·lectius polítics a Catalunya és una elecció individual.

A la cita anterior també s'assenyala una altra informació força interessant que explica la diferència entre un moviment social que neix al voltant d'unes ideologies i una cultura juvenil que crea una xarxa de significats entre pràctiques, símbols i cossos significants, i on les ideologies es queden vinculades a les experiències biogràfiques individuals de cada noia i cada noi.

> Jo sóc comunista i sóc *skin*, tot forma part de la meva personalitat però... seria comunista encara que no fos *skin*. No sé, l'*skin* defensa la classe obrera, l'*skin* ve de la classe obrera i has de tenir uns ideals i els ideals per definició... És polític, per alguns això va junt amb el comunisme, per altres amb l'anarquia i per altres, no ho sé, un socialisme llibertari. Ser *skin* és una manera de vida, és una forma de rebutjar la societat capitalista, però a partir d'aquí cadascú tindrà la política que vulgui, que això no vol dir que sigui apolític... perquè, clar, jo crec en la política, per exemple, però com a persona, no com a *skin*! M'entens?

Aquest itinerari corporal ens ha permès reflexionar sobre la relació paradoxal entre el desig de l'Elena de ser diferent de la gran majoria de joves i la

relativa transformació del seu cos, en el marc de pràctiques corporals compartides d'una cultura juvenil. Aquestes pràctiques corporals com ara pentinar-se o vestir el cos són signes i símbols que modifiquen el cos però de forma temporal. Ara hi ha pràctiques que no s'esborren i marquen els cossos de forma permanent.

> Jo porto cinc tatuatges, però he de dir que no els porto perquè sóc *skin*, la cultura dels tatuatges és una cultura paral·lela, encara que sempre hi ha anat lligada. Suposo que els *skins* es van començar a tatuar per portar coses que fessin entendre que un era *skin*, però això no vol dir que només et tatuïs aquest tema, no? Per exemple, el meu primer tatuatge me'l vaig fer als 16 anys, sí! I, per exemple, em vaig fer una espècie de drac tribal a l'espatlla que no té cap relació amb els *skins*. És una cosa que m'ha cridat l'atenció i... no ho sé, m'han agradat molt, molt sempre.

4.4 De vestir el cos a marcar el cos: biografia i tatuatges

El tatuatge, com a pràctica determinant en el context de la presentació social del cos, i la cultura juvenil *skinhead* sempre han "anat lligats" i és comú veure membres d'aquest grup tatuats amb símbols que recorden el seu grup, o amb dibuixos que simplement decoren els cossos.



Foto 3. Tatuatge al colze d'un skin on apareix el mateix logo de l'EP. El logo és de la Trojan Records, discogràfica de *reggae*. Fotografia: Mireia Bordonada.

Existeixen diferents raons que porten a tatuar-se, com també diferents significats subjectius que s'adscriuen a aquesta pràctica. En el cas de l'Elena, la

descoberta de la pràctica del tatuatge esdevé gràcies a la seva cultura juvenil, ja que té la possibilitat de veure noies i nois tatuats, i així descobrir que li agrada per al seu cos. La consciència de la permanència i irreversibilitat dels seus actes apareix ja des del seu primer tatuatge, que és quan va sentir, per primer cop, la sensació de les agulles vibrant sobre la pell.

> Quan vaig arribar allà per fer-me'l, era un matí, estava súper nerviosa i tenia un pànic que em fes mal, però pànic... Tenia tanta por que, quan va començar a tatuar-me, no em vaig adonar que m'estava tatuant! Jo em pensava que m'estava fent línies amb una cosa... com amb retolador, i em va dir "¿Cómo va?" I jo: "¿Ya has empezado?" Tenia tanta por que em fes mal que no me'n va fer gens! Saps? El primer tatuatge és com... com estar passant en un altre nivell de... és com dir: "Ara ja hi ha alguna cosa al meu cos que estarà amb mi tota la vida!" A part del meu cos en si, és una cosa que em recordarà sempre molt un moment de la meva vida, saps? Quina satisfacció!

Tatuar-se significa experimentar un canvi important, ja que el cos queda marcat amb signes indelebles que no poden desaparèixer i que expliquen visualment una part de la història de l'Elena. En la cita que segueix, cal remarcar dues visions antitètiques sobre la mateixa pràctica. El tatuatge pot ser interpretat com una lesió que s'infligeix al cos de forma voluntària, però també pot ser sentit i viscut com una pràctica artística de decoració, on la pell seria com la tela d'un quadre, els tatuadors com els pintors i el tatuatge com l'obra acabada. Interessants, també, les paraules amb les quals remarca les dificultats que implica pintar amb agulles sobre la pell, ja que no hi ha la possibilitat d'equivocar-se i tornar-ho a repetir.

> La meva mare quasi té un infart! Va tenir un disgust molt gran i, de fet, encara ara, cada cop que em faig un tatuatge em penja el telèfon, i té com un primer moment de ràbia, perquè el veu com una agressió al cos. Diu que m'autolesiono! I jo el veig com una decoració, com una expressió artística, molt més complicada que un quadre, perquè tu un quadre el pots tornar a pintar i un tatuatge o et surt a la primera o has desgraciat un cos! Jo veig el tatuatge com un art, és molt maco, és com un tapís.

El primer tatuatge es pot pensar com un ritual d'iniciació amb el qual s'experimenta visualment i emocionalment què se sent portant un element permanent en el cos. En el relat de l'Elena es nota una evolució entre el primer

tatuatge, on portar un tatuatge significava sentir-se, ser i ser vista com una *skinhead girl* i el segon, amb què busca un dibuix ornamental que torni més bonic el seu cos. Un tatuatge no sempre té un significat que va més enllà del que desprèn el dibuix mateix, sinó que simplement pot respondre al gust i al desig de decorar-se per ser més atractiva.

> Em volia posar unes lletres xineses i no sabia què posar-me, sabia que m'agradava molt la columna vertebral perquè crec que les dones tenim la forma de l'esquena molt maca... I... però no sabia què posar-me, llavors el meu xicot em va dir: "Posa't el meu nom, posa't el meu nom! Jo em posaré el teu aquí al tou de la cama" i no sé què. I vaig pensar: "Mira... com que està en xinès... m'és igual, potser hauria d'haver pensat en una cosa més profunda com els diagrames d'amistat, força, amor o coses d'aquestes però, mira, com que està en xinès, si un dia s'acaba, mira!" Tinc l'esquena decorada i ja està.

Ara bé, quan una persona es tatua conforme a unes idees d'harmonia i bellesa envers al cos, encara que no té la voluntat d'expressar-se en termes polítics, està manifestant uns gustos i unes pràctiques corporals que s'allunyen visiblement de les proposades per la cultura dominant. En altres paraules, tatuar-se pot ser una forma d'expressar el rebuig de les pràctiques corporals hegemòniques i un canal per proposar-ne unes altres. A vegades aquest missatge és conscient i el dibuix triat representa un símbol identitari, com és el cas d'aquest itinerari.

> Aquest braçalet és el meu tercer tatuatge i posa "Mai morirem *skinheads*", o sigui, que el sentiment *skin*... volia dir que qualsevol cosa passi en la teva vida, això sempre ho portaràs amb tu, saps? Aquesta frase em posava la pell de gallina, saps? Que després en català hi ha una frase feta que diu "Mai morirem... Som i serem!" Per això aquesta frase em suscita un sentiment molt important i me la vaig tatuar per portar-la tota la vida. Suposo per reafirmar unes idees que tens al cap, no? Si et poses una samarreta reafirmes les teves idees també, però amb el temps la pots llençar, la pots regalar i pots deixar de posar-te-la, el tatuatge t'està recordant el que has estat tu, el que has estat o el que és, perquè, clar, jo t'estic parlant com si algun dia s'hagi de deixar de tenir les idees que tens; jo crec que no, és també un dir a la gent: "Sí, sóc així, i què?"

Amb aquesta tercera experiència, la intenció és reafirmar la pertinença al grup, la seva manera de ser. Interessant, també, en aquesta part del relat, com l'Elena busca un equilibri entre el bagatge cultural familiar catalanista i la transformació d'aquestes idees en un estil de vida propi i trencador amb els valors paterns. Tria, per tant, escriure sobre el seu braç una part de la lletra d'una cançó que vol significar la seva relació emotiva amb els *skinheads* i al mateix temps el seu sentiment catalanista i independentista. En aquesta cultura juvenil, les noies i els nois acostumen sovint a tatuar-se elements simbòlics per al grup, com ara el quart tatuatge de l'Elena.

> El quart tatuatge és una teranyina que porto al colze i és un tatuatge directament relacionat amb el moviment *skinhead*, és un dibuix que porten molts *skins*. Però la teranyina és com... és com dir: "Hòstia aquest és *skin* o ha estat *skin*", no? Pels *skins* és diferent, és com la falç i martell per als comunistes, és alguna cosa identificadora. La teranyina me la vaig fer sempre a l'estudi de l'Hèctor, després d'un any i mig d'haver-me fet el braçalet amb l'escrit "Mai morirem *skinheads*".



Foto 4. Teranyina tatuada. Foto retrat de la protagonista d'aquest itinerari. Fotografia: Mireia Bordonada.

> Llavors l'últim tatuatge el vaig fer amb el Raül, i volíem fer-nos un tatuatge junts, com... mira... hi ha gent que porta l'aliança i que la porta tota la vida i gent que es tatuen... els nostres sentiments. És una espècie de tribal, no sé

> com descriure'l, que el porto a la part de baix del canell de tal manera que si jo ajunto el braç amb ell té una continuïtat el tatuatge, és com un sol tatuatge partit en dos, no? És un tatuatge que si el porto jo sola és independent, però que si ajuntem els braços doncs es torna un de sol.

Finalment, la cita anterior descriu l'últim tatuatge que ens presenta un altre criteri per marcar-se la pell amb un únic dibuix que s'estén sobre dos cossos i que simbolitza la unió de la parella. El cos de l'Elena està decorat amb cinc tatuatges diferents, que corresponen a cinc estils diferents i que marquen cinc etapes de la seva vida. Aquestes marques tenen un sentit com a símbols en el moment que la persona que les va triar ens explica el perquè i les seves raons. En altres paraules, el relat de l'Elena demostra com un tatuatge no té un valor i un significat per si mateix, sinó que caracteritza i torna únic i diferent el cos que el porta quan es diu i s'explica alguna cosa sobre ell. Segons aquest relat, un cos pot contar la pròpia història i ser atractiu i bonic sense haver de respectar uns criteris globals que pensin en el cos com un tot, encara que veiem que existeixen estils de tatuatges que no solament es posen i marquen el cos, sinó que l'emboliquen completament i es fan cos.

> Mai em taparia un tatuatge que porto amb un altre, de moment no, i no crec que me'ls tapi mai, els ajuntaré amb els nous. Mira, per exemple, ara em faré un tatuatge nou al braç on porto el drac, el primer *tattoo*, i em faré tota una màniga amb una *geisha* japonesa i tot el fons amb l'estil japonès, amb unes carpes i flors i tal. Clar, clar. Per això t'he dit que ha canviat el meu punt de vista respecte al tatuatge! I més des que treballo en una botiga de tatuatges. Jo només atenc la gent i ajudo a preparar el material, esterilitzar i agafo el telèfon, vull dir que no tatuo ni res, però estic aprenent a valorar un altre punt de vista del tatuatge, l'art en si de què parlàvem... com una expressió d'art, com si el cos fos un tapís, no? Llavors hi ha tatuatges que volen dir coses i n'hi ha que són simplement expressions artístiques que, mira! En lloc de tenir el quadre clavat a casa, el portes a sobre, no? Sí, perquè arriba un moment que portes tot de tatuatges independents que ja no és una cosa harmònica, estèticament el teu cos no queda bé, moltes taques allà soltes, prefereixo molt més una unificació... una... a part que pots expressar molt més, no?

Canviar el punt de vista sobre el tatuatge significa in-corporar la idea del cos com un element global, i deixar d'afegir-hi simplement elements decoratius per arribar transformar completament aquest cos. L'estil japonès, entre d'altres,

consent realitzar dibuixos que s'estenen per parts extenses de la pell i donen la sensació visual, però també emotiva, de tenir-ne una de nova. L'Elena vol que tota l'esquena i un braç siguin un tapís on el tatuador o la tatuadora pugui crear una obra d'art que es duu i s'exposa quotidianament en els espais públics i privats. Aquest canvi d'actitud es desenvolupa en ella quan, per ampliar els seus ingressos econòmics, troba feina en una botiga de tatuatges i aprèn més sobre aquesta pràctica. Treballar en una botiga de tatuatges implica aprendre més sobre la seva història i el seu desenvolupament a Occident, però també aprendre més des d'un punt de vista tècnic i tenir així més elements per triar els estils o els dibuixos que es volen per al propi cos. Al mateix temps, l'Elena adquireix un punt de vista privilegiat que li serveix per confrontar la seva manera de tatuar-se, com a símbol i com a obra d'art, amb l'actitud d'algunes i alguns dels clients de la botiga que es tatuen per moda.

> És l'acceptació d'una… cul… subcultura o d'una cosa que sempre s'havia considerat de presos o per a la gent antisocial, s'ha convertit en moda, no? Per a mi! I a mi em fa molta ràbia, però, clar, tampoc sóc ningú per dir-li a algú que no es tatuï, cadascú que faci el que vulgui amb el seu cos, no? El fet és que per a mi té un sentit, i sé que… mira, a la botiga hi ha gent que ve i et diu: "Jo vull un tatuatge." Bé! "Com el vols?", i et contesten: "No ho sé." "On el vols?" "No ho sé", i: "Tens alguna idea? Vols un tribal? Vols una cara? O vols una lletra japonesa? Què vols?" I ells: "No ho sé!" I és que ells no són conscients realment que el portaran tota la vida, no estan donant importància a allò, és: "El vull per aquí perquè es vegi quan vaig en bikini." "El vull aquí, petit, a l'esquena perquè si porto tirants es vegi!" El mateix que fan amb la roba ho fan amb els *tattoos*!

Les diferències principals entre qui es tatua per raons clares i concretes, i és conscient de la irrevocabilitat de la seva elecció, i qui es tatua per moda com si el tatuatge fos un element més a consumir a dins del mateix circuit són principalment les actituds i l'extensió. Els dibuixos seleccionats gairebé mai no tenen un significat subjectiu ni són símbols d'identitats col·lectives. A més, els tatuatges han de ser petits i situats en llocs del cos poc invasius, per poder ser ensenyats o amagats segons el context i la situació. L'extensió és important a l'hora de buscar expressivitat artística, ja que com "més gran és el tatuatge, més possibilitat tens de decorar el cos". En el cas dels símbols identitaris com la teranyina, no cal que ocupin una superfície ampla, ja que l'objectiu és significar i representar amb el cos. Durant el treball de camp vaig poder observar una

evolució en l'actitud d'alguns *skins* envers al tatuatge que està directament relacionada amb la seva evolució dins de les modes. Avui dia, els dibuixos petits són elements que pertanyen al circuit de la moda i això, com bé diu l'Elena, ha generat una evolució en la seva acceptació social. Aleshores, aquells joves, com els i les *skinheads*, que s'havien apropat al món del tatuatge per marcar els propis cossos i tornar-los únics, han de buscar noves estratègies per aconseguir-ho, com ara l'extensió i la visibilitat del dibuix. És a dir, ja no és suficient portar un símbol significant, sinó que per ser diferents cal transformar visiblement el propi cos. Finalment, cal subratllar una ulterior paradoxa en aquesta part del relat en què es denuncia l'apropiació per part de la moda d'elements de les cultures juvenils, que perden així el seu caràcter de rebel·lió i subversió. Al mateix temps, però, s'admet com aquesta situació afavoreix i facilita la quotidianitat dels tatuats que avui dia tenen menys dificultats a ser acceptats socialment i, per exemple, a trobar feina. El tatuatge ja no és solament un estigma, sinó que també pot ser moda.

> Quan vaig pel carrer en mànigues curtes o en tirants, noto que em miren. Al principi sí, sí, per exemple des de quan porto la teranyina al colze. Per les feines, per exemple, de moment no m'he sentit discriminada, perquè sempre he tingut sort. Però en general sí que m'han mirat malament per anar tatuada i especialment la gent gran, i bé… què hi farem! Depèn, rius o ràbia! La gent que encara s'espanta si et veu tatuat és perquè no ha acceptat els tatuatges com a dins de les modes, pot ser que fa cinc anys el *bolso* l'hagués agafat la *pija* que ara s'està tatuant el tribalet a l'esquena! La moda ajuda que t'acceptin socialment! Però passarà de moda, la moda puja i baixa, no és per sempre. Els tatuatges i els sentiments de sentir-se diferent sí que ho són.

Per acabar aquest relat, vull subratllar que les experiències biogràfiques no s'aturen i durant els anys que separen el relat de l'Elena de la redacció de la meva tesi, van passar moltes altres coses interessants a la seva vida que, en aquest context, no és possible aportar, però sí que queda pendent tornar-nos a trobar i compartir més estones juntes, ja no com a noies properes estilísticament, sinó com a mares que tenen un passat, un present i un futur per explicar.

5. Conclusions

Treballar a partir del cos com a eix vertebrador dels sistemes culturals subjectius i col·lectius ens permet centrar l'atenció sobre la idea d'experiència. Durant el desenvolupament d'aquest treball, hem vist com la relació teòrica entre cos individual i identitat corporal compartida es torna empírica i tangible mitjançant les experiències subjectives com a joves i les que es viuen com a membres d'un grup. En el cas específic que ens pertoca en aquest article, és a dir, els *skinheads*, podem suggerir camins interpretatius que se centren en el grup com a sistema de comunicació de gustos i experiències corporals als quals les noies i els nois s'apropen per sentir-se còmodes, estar bé i expressar així la seva identitat corporal i la seva localització dins els mapes de les vestimentes del cos, de les músiques i de les pràctiques lúdiques. L'itinerari de l'Elena explica com el fet de ser *skin* no homogeneïtza les conductes i ni tan sols les idees, ja que aquestes pertanyen a l'univers dels aprenentatges i dels processos vivencials de cadascú, tots submergits en contextos socials determinats. El relat d'aquesta noia ens ensenya que haver nascut, i crescut, al barri de Gràcia i al si d'una família implicada substancialment en la vida política catalana va ser determinant per l'orientació de la seva identitat i les seves pràctiques corporals com a adolescent. La seva cosmovisió ideològica és present al seu itinerari corporal des de la infantesa i, per tant, abans de transformar el seu cos i marcar-lo amb vestimentes, pentinats, com a *skineta*. Aquestes experiències poden marcar de manera determinant els recorreguts biogràfics individuals, transformant-se en veritables estils de vida i en identitats corporals cicatritzades i profundes mitjançant pràctiques de transformació del cos, com ara els tatuatges. Al llarg de l'itinerari apareixen reflexions intenses sobre el seu cos tatuat o sobre la pràctica de tatuar-se viscuda i sentida com un aprenentatge corporal fonamental dins la seva biografia.

El tatuatge és una pràctica corporal que, actualment, viuen, senten i experimenten persones que pertanyen a diferents contextos socioculturals o a diferents grups d'edats, encara que els joves continuen tenint un pes i una visibilitat important en el seu conjunt. Vestir-se, adornar-se i tatuar-se són algunes de les practiques corporals que permeten les interaccions socials, és a dir, les relacions entre les persones en contextos determinats, durant les nostres vides. Ens entenem i ens fem entenedors, perquè tenim un cos, un cos que mitjançant la seva

expressió visual ens presenta socialment com a dones, homes, joves, estudiants, treballadors, però també com a persones integrades, a la moda, atractives o excloses, marginals i no desitjables. Aquests processos de percepció corporal que mai no són homogenis ni definitius o excloents poden arribar a induir veritables processos de canvi social. El tatuatge, i la seva relació amb les identitats juvenils, és un bon exemple per pensar en la relació entre cossos, bellesa i canvi social. Com bé hem pogut apreciar durant l'itinerari de l'Elena, durant els anys setanta i vuitanta es tatuaven les cultures juvenils, entre d'altres els *skinheads*, com a pràctica de representació identitària. Es tatuaven símbols (dibuixos petits i localitzats) que els definien visualment com a membres d'un grup específic. Durant els noranta es comencen a viure canvis i el tatuatge entra als circuits de la moda, encara que només un cert tipus de dibuix petit, situat en llocs del cos poc visibles i amb poc valor pel seu significat. També es va començar a tenir en compte el valor artístic i el potencial decoratiu del tatuatge, fet que es va concretar en dibuixos grans en braços, cames i esquenes senceres. Tot el que s'ha exposat ens acosta a formes diferents de viure, sentir i experimentar el tatuatge com: identitat, pertinença, resistència, subversió, creences, diversitat, art, moda, bellesa. Totes aquestes possibilitats no són excloents entre si i avui dia una persona jove pot representar-se amb un cos on s'inscriuen totes aquestes tensions entre conceptes, idees i formes de la modernitat tardana.

Bibliografia

Atkinson, M. (2006). "Straightedge Bodies and Civilizing Processes", *Body and Society*, 12/1: 69-95.

Blackman, L. (2008). *The Body. The Kei Concepts*. Oxford – Nova York: Berg.

Bordo, S. (1993). *Unbearable Weight. Feminism, Western Cultur, and Body*. Berkeley: University of California Press.

— (1999). *The Male Body: A New Look at Men in Public and Private*. Nova York: Farrar, Straus and Giroux.

Butler, J. (1993). *Bodies that Matter.* Nova York: Routledge.

— (1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Comelles, J. M. (1998). Sociedad, salud y enfermedad: los procesos asistenciales", *Trabajo Social y Salud,* 29: 151-162.

Csordas, T. (1990*a*). "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Ethos* 18: 475-515.

— (1990*b*). "Embodiment as a Paradigm for the Anthropology", *Ethos* 18, 1: 5-47.

— (1994). *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.

Davis, K. (1997). *Embodied Practices: Feminist Perspectives on the Body*. Londres: Sage.

Esteban, M. L. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Ferrándiz, F. (1995). "Itinerarios de un médium: espiritismo y vida cotidiana en la Venezuela contemporánea", *Antropología* 10 (octubre): 133-166.

— (2004). *Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Foucault, M. (1998 [1975]). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.

— (2005 [1976]). *La historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

Frost, L. (2001). *Young Women and the Body: A Feminist Sociology*. Basingstoke: Palgrave/Macmillan.

Garcia Selgas, F. G. (1994). "El cuerpo como base del sentido de la acción", a: Bañuelos Maderas, C. (coord.). "Monográfico sobre perspectivas en sociología del cuerpo", *REIS-Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 68 (octubre-desembre): 11-39.

Hall, S.; Jefferson, T. (ed) (2006 [1975]). *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in post-war Britain*. Hutchinson: London.

Hebdige, N. (2004 [1979]). *Subcultura. El significado del estilo*. Barcelona: Paidós.

Klein, G. (2003). "Image, Body and Performativity: The Constitution of Subcultural Practice in the Globalized World of Pop", a: Muggleton, D.; Weinzierl, R. (ed). *The Post-Subcultures Reader*. Oxford – Nova York: Berg. 41-49.

Martí, J. (2012). "La presentación social del cuerpo en el contexto de la globalización y la multiculturalidad", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LXVII, 1: 7-18.

Porzio, L. (2009). *Cos, biografia i cultures juvenils. Els estudis de cas dels* skinheads *i dels* latin kings & queens *a Catalunya.* Tarragona: Universitat Rovira i Virgili. Tesi doctoral. <http://www.tdx.cat/handle/10803/8430>.

— (2012). "El cuerpo entre la resistencia y la asimilación: Estrategias incorporadas e itinerario corporal de un *latin king*", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LXVII, 1: 85-114.

— (2013). "I Want to Be Happy Looking at Myself». Lolita Style and its Embodied Practices between Resistance and Urban Fashion", a: *Fashion: exploring critical issue*. Oxford: Inter-Disciplinary Press. [En premsa.]

Viñas, C. (2001). *Música i skinheads a Catalunya.* Barcelona: Diputació de Barcelona.

Willis, P. (1990). *Common Cultures. Symbolic Work at Play in the Everyday Cultures of the Young*. Boulder: Westview Press.

Winge, T. M. (2003). "Neo-tribal Identities through Dress: Modern Primitives and Body Modification", a: Muggleton, D.; Weinzierl, R. (ed). *The Post-Subcultures Reader*. Oxford – Nova York: Berg. 119-132.

Cuerpos para el trabajo. Una mirada sobre la gestión de los trastornos de la salud de las trabajadoras domésticas migrantes[1]

María Offenhenden
Doctoranda en Antropología, URV
mariaoffenhenden@yahoo.com.ar

Resumen: *En este artículo presentamos los resultados de la investigación realizada en relación con la experiencia de enfermedad durante la migración para el caso de las mujeres migrantes latinoamericanas empleadas en el trabajo doméstico residentes en Cataluña. Convencidos de la necesidad de profundizar en el conocimiento de la situación de los migrantes a lo largo de todo el proceso migratorio, intentamos analizar y describir la experiencia de enfermedad de estas trabajadoras en cuanto experiencia vital desestructurante que necesariamente altera el precario equilibrio construido en la sociedad de destino y condiciona su proyecto migratorio, muchas veces estrechamente vinculado al sostén de sus unidades familiares, ya sea en la sociedad de origen y/o de destino.*

Palabras clave: *migraciones femeninas latinoamericanas; trabajo doméstico; experiencia de enfermedad.*

Abstract: *This paper presents the results of research carried out in relation to the illness experience during migration of Latina women employed as domestic workers in Catalonia. In order to deepen understanding of the migrants' condition throughout the entire migration process, we analyze and describe the illness experience of these migrant workers as a destructuring life experience that necessarily alters the delicate balance built into the host society and affects their migratory project, which is often closely linked to supporting their households in their society of origin and/or destination.*

Keywords: *Latina female migrations; domestic workers; illness experience.*

1. Agradezco a Yolanda Bodoque la atenta revisión de este escrito.

1. Migración, trabajo y salud: el caso de las empleadas domésticas latinoamericanas residentes en Cataluña[2]

La literatura especializada en las actuales migraciones internacionales femeninas señala que frecuentemente estas obedecen a una estrategia de supervivencia de la unidad familiar en la que mujeres-madres practican a distancia su rol social de cuidadoras (Ehrenreich y Hochschild, 2004; Parreñas, 2001; Sanz, 2007). Muchas mujeres migran para realizar tareas de asistencia y cuidado en familias del norte rico, convirtiendo su adscripción doméstica en una tarea remunerada con dedicación a tiempo completo (Ehrenreich y Hochschild, 2004; Parreñas, 2001). Paradójicamente, solo por medio de la separación de sus familias y atendiendo a las necesidades de otras pueden cumplir transnacionalmente con el rol que social y culturalmente se les ha asignado.

Se constituyen las llamadas familias transnacionales, en las que mujeres-madres-jefas de familia practican la maternidad transnacionalmente (Hondagneu-Sotelo y Ozyegin, 2008; Parreñas, 2001) por medio de cadenas mundiales de cuidados y afectos, una "[...] serie de vínculos personales entre gente de todo el mundo, basadas en una labor remunerada o no remunerada de asistencia" (Hochschild, 2001:188), generalmente conformadas por mujeres que se relacionan entre sí a través del cuidado de los hijos y/o adultos dependientes de la mujer que está "ausente" del hogar por motivos laborales, tanto en la sociedad de destino como en la de origen.

Lo anterior es especialmente cierto para el caso de las mujeres latinoamericanas, que suelen ser las protagonistas de las primeras fases del proyecto migratorio y que en la sociedad de destino en la que realizamos nuestra investigación, Cataluña, constituyen uno de los colectivos con mayores índices de feminización y una importante participación en el sector de los servicios, especialmente en el trabajo doméstico.

Sin embargo, se ha cuestionado que sean solo motivos económicos los que inducen a las mujeres a migrar. Si bien lo económico suele tener un peso muy importante, es común que se entrelace con otras motivaciones tales como alejarse de una relación conyugal poco satisfactoria, escapar de situaciones fami-

2. A lo largo de este artículo nos referiremos al trabajo doméstico y a las trabajadoras domésticas en el sentido amplio del término. Siguiendo a Parreñas (2001), por trabajadoras domésticas entendemos las empleadas pagadas por individuos o familias para realizar tareas de cuidados de ancianos o niños y/o realizar tareas de limpieza en el ámbito privado del hogar.

liares y/o sociales violentas (Guarnizo y Sørensen, 2007) e, inclusive, formar una nueva familia en destino (Bodoque y Soronellas, 2010).

Algunas investigaciones han señalado que con la migración las mujeres logran renegociar los roles de género e inclusive llegar a subvertirlos (Morokvasic, 2007; Pedone, 2006; Sanz, 2007). Pero su estrategia migratoria no está libre de conflictos. Muchas migrantes cargan con el sentimiento de culpa que genera el abandono de sus hijos, sentimiento reforzado en el país de origen por políticos, medios de comunicación y otros agentes conformadores de opinión que las acusan de destructoras de hogares (Pedone, 2006; Sanz 2007).

Con la migración a menudo las mujeres pueden mejorar las condiciones de existencia material para ellas y para sus familias. Por ello, junto con las recriminaciones, también afloran los elogios por su altruismo en pos de la familia transnacional. El excesivo énfasis en los beneficios económicos que produce la estrategia migratoria femenina ha llevado a cuestionar los efectos no económicos que el ejercicio de la maternidad transnacional tiene en los sujetos más débiles de estas cadenas de cuidados, es decir, los niños que quedan en la sociedad de origen, a los cuales se les niega el afecto materno en contraposición a la "plusvalía de afecto" que reciben los hijos ajenos que cuida la migrante en la sociedad de destino (Hochschild, 2001). Creemos, sin embargo, que en esta discusión, además de reificarse la naturalización del cuidado y los afectos como algo típicamente femenino (Gregorio, 2010), se ha descuidado la reflexión en torno al bienestar de las mujeres durante el proceso migratorio, principal eslabón de esta cadena que la hace posible y sostiene transnacionalmente a costa de enfrentar nuevas y viejas discriminaciones tanto en la sociedad de destino como en la de origen.

De hecho, en el ámbito específico de los estudios migratorios no son numerosas las investigaciones que privilegien una perspectiva fenomenológica del estudio de la enfermedad. Con esto entendemos una experiencia que "afecta a un cuerpo en el mundo" (Good, 2003: 245), que ocurre en un tiempo, en un lugar, en una historia, en un contexto de experiencia vital y en un mundo social. Este vacío podría estar relacionado con el peso que tiene la representación del migrante —generalmente en términos masculinos— como una persona joven y sana. Imagen que desde la academia tiende a reproducirse en su intento (bienintencionado) por desmontar algunos tópicos sobre la inmigración y la sanidad como, por ejemplo, la asociación de la inmigración con la "importación" de

enfermedades infecciosas o la supuesta mayor utilización del servicio sanitario público por parte de la población extranjera (Burrillo-Putze y Balanzó, 2010).

También se suele recurrir a la imagen del "inmigrante sano" con el fin de resaltar cómo las precarias condiciones de inserción en la sociedad de destino inciden negativamente en su estado de salud (García *et alii*, 2009; Goldberg, 2003).[3] En esta línea, algunas investigaciones a nivel nacional han abordado el tema específico de la salud de la mujer migrante y, con ello, la de las trabajadoras domésticas latinoamericanas dada su altísima concentración en esta actividad laboral, donde se revisan, alternativamente, su relación con el sistema de salud público, los efectos de las condiciones de vida y trabajo en su salud física y mental y su autopercepción de salud (Bermúdez, 2004; Bover, 2006; Jiménez y Redondo, 2007; Río *et alii*, 2003; Gentil, 2009).[4]

No pretendemos negar el hecho de que la mayoría de los migrantes sean personas jóvenes y de que generalmente gocen de buena salud. Tampoco desestimamos la importancia que revisten las investigaciones hasta ahora realizadas. Pero entendemos que su representación como personas "jóvenes y sanas", es decir, en condiciones óptimas para trabajar, coincide, siguiendo a Sayad (2002), con la definición preponderante que justifica y legitima el proceso migratorio tanto a los ojos del migrante como a los de su entorno, lo que impide profundizar el análisis en otros aspectos relacionados con la migración.

Por una parte, en el país de inmigración, el inmigrante es definido como un extranjero que reside provisoria (al menos en teoría) y exclusivamente por razones laborales. Por otro lado, en el país de emigración el emigrante es definido como un compatriota que está ausente provisoria (también en teoría) y esencialmente por motivos laborales.

Pero también el migrante legitima y justifica su emigración/inmigración en torno al trabajo. Si tal como la bibliografía especializada señala, buena parte de las mujeres justifica y legitima su migración en función de sus responsabilidades de cuidado hacia sus unidades domésticas, proyecto que materializan por

3. En términos generales, el migrante es presentado como una persona sana que enferma cuando emigra a causa de la falta de acceso a un trabajo normalizado, la irregularidad jurídico-administrativa, las condiciones habitacionales deficitarias, la soledad y el aislamiento.

4. Cabe agregar que cuando se estudia la salud de las mujeres migrantes por lo general tiende a prevalecer en las investigaciones el interés por su salud sexual y reproductiva, privilegiando siempre en el análisis la relación entre la población inmigrante y las instituciones sociosanitarias. Para una revisión sobre las investigaciones realizadas en España en relación con la inmigración y la salud y el caso específico de las mujeres migrantes, remitimos a Bardají (2006: 275-304).

medio de su empleo en el servicio doméstico en la sociedad de destino, nos preguntamos, ¿qué sucede cuando los problemas de salud impiden trabajar? ¿Qué implicaciones tiene la experiencia de enfermedad en el proyecto migratorio de estas mujeres? Y, sobre todo, ¿quién cuida de ellas cuando enferman?

Aquí presentamos los primeros resultados de la investigación realizada en este sentido, focalizada en el caso particular de las trabajadoras domésticas migrantes latinoamericanas y que constituye una primera aproximación a las preguntas arriba planteadas.

2. Breve nota metodológica

Se trata de una investigación de corte cualitativo, realizada entre 2011 y 2012, cuya principal estrategia de campo consistió en trabajar con 7 relatos de vida de mujeres latinoamericanas residentes en Cataluña empleadas en el servicio doméstico que hubiesen sufrido o estuviesen sufriendo un problema de salud.

Las entrevistas incluyeron datos de clasificación, trayectoria migratoria, experiencia de enfermedad y la valoración personal de su experiencia migratoria. La muestra no pretendió ser representativa de un grupo mayor, pero se cuidó que en la selección se combinasen alternativamente variables tales como lugar y fecha de nacimiento, estado civil, composición y lugar de residencia del grupo doméstico y tiempo de residencia en España, entre otras. A continuación se presenta un cuadro en el que se resumen las principales características de la muestra analizada:

Tabla 1. Mujeres entrevistadas

Nombre[1]	*País de origen*	*Edad*	*Año llegada España*	*Familia nuclear*	*Problemas de salud revelados*[2]
Mirella	Colombia	61	2001	Soltera 3 hijos: uno muerto, una en Colombia, una en paradero desconocido.	Tiroides; úlcera; anemia; problemas cervicales; artrosis; depresión.
Susana	Paraguay	40	2003	Soltera 1 hijo mayor de edad en Paraguay. 1 hija menor de edad en España.	Operación vesícula y quiste ovario; tendinitis; artrosis lumbar.

Marlene	Ecuador	50	2001	Divorciada 3 hijos mayores de edad: una muerta, una en Ecuador, uno en España.	Depresión; estrés.
Roxana	Perú	42	1996	Divorciada 2 hijos mayores de edad: uno en Perú, uno en España.	Insuficiencia renal.
Carmen	Colombia	47	2000	En pareja 4 hijos mayores de edad: 2 en Ecuador, 2 en España. 2 hijos menores de edad en Ecuador.[3]	Secuelas accidente laboral: problemas cervicales, migrañas; anemia; depresión.
Rosa	Brasil	36	2004	En pareja 3 hijos menores de edad en Brasil	Accidente laboral: corte en la mano.
Mónica	Bolivia	33	2005	Soltera sin hijos	Depresión; anemia.

1. Hemos cambiado los nombres de las mujeres para preservar su anonimato.

2. En la identificación de los problemas de salud nos basamos exclusivamente en aquello que las mujeres nos contaron, es decir, en los padecimientos que ellas mismas individuaron en sus narraciones. Nuestra aproximación al problema excluyó una mirada médica profesional y la intención de registrar la morbilidad más usual entre esta población, impracticable dada nuestra formación y que además se aleja de los fines propuestos en esta investigación.

3. Carmen es de nacionalidad colombiana, pero gran parte de su vida antes de venir a España la pasó en Ecuador, país en el que nacieron sus seis hijos.

3. Condiciones de inserción/exclusión de las trabajadoras domésticas latinoamericanas en la sociedad de acogida

Antes de entrar en lleno en el tema que nos ocupa, consideramos pertinente hacer referencia a las condiciones de vida y trabajo en Cataluña de las mujeres entrevistadas, contexto ineludible para enmarcar el análisis de su experiencia de enfermedad. Sin pretender ser exhaustivos, a continuación presentamos algunas de las características salientes reveladas en el trabajo de campo.

En primer lugar, como denominador común de todas las historias analizadas aparece un largo período de irregularidad jurídica. Si bien al momento de realizar las entrevistas todas residían regularmente y eran titulares de sus respectivas autorizaciones para trabajar (dos inclusive se habían nacionalizado españolas), al inicio de su estancia en España estuvieron por lo general unos tres años o más "sin papeles". Es más, la irregularidad aparece como una estrategia

dentro de un proyecto migratorio que al principio se formula como provisorio. Con el aplazo del retorno, la regularización de la residencia cobra importancia, especialmente cuando la redefinición del proyecto migratorio prevé la reagrupación familiar.

También son comunes las dificultades para conseguir una vivienda digna y estable. Todas las mujeres reportaron vivir en condiciones de hacinamiento en viviendas en pésimo estado de conservación en sus primeros años de estancia en Cataluña. Con el tiempo, algunas lograron mejorar esta situación a través del alquiler de una vivienda, especialmente si realizaron la reagrupación familiar. Otras, en cambio, aún no habían conseguido resolver establemente este aspecto si bien llevaban muchos años en Cataluña (no menos de 7 años).

Por otro lado, emergen durísimas condiciones de trabajo, que en algunas ocasiones lindan con la explotación.[5] Son comunes la irregularidad en la contratación, aun cuando las mujeres ya son titulares de sus autorizaciones de trabajo; largas jornadas laborales en las que a menudo no se respetan ni las horas de descanso ni el horario de salida pactado; bajos salarios; pluriempleo, que elimina los días de descanso; y escasísima movilidad laboral, ya que todas transitan, alternativamente e inclusive al mismo tiempo, por empleos del sector de los servicios (atención a la dependencia y trabajo doméstico —por horas, fijo o interno—, en empresas de limpieza, en la hostelería en tareas de limpieza y como camareras). Solo dos mujeres, y por períodos reducidos, se habían empleado en tareas administrativas.

Por último, las que realizaron la reagrupación familiar de sus hijos tienen grandes dificultades para conciliar la vida laboral y familiar. Al igual que sus

5. El análisis de las condiciones laborales de las trabajadoras domésticas extranjeras merecería un apartado por separado que aquí no podemos desarrollar por cuestiones de espacio. Se trata de un trabajo que, aun regularizado y a pesar de la reciente modificación legal que lo disciplina (RD 1620/2011, de 14 de noviembre), ofrece niveles mínimos de protección. Entendemos que no solo se trata de que estas trabajadoras tengan derechos laborales básicos, sino que también existan medios para que puedan ejercerlos (Anderson, 2004). En el caso de las trabajadoras extranjeras, el acceso a esos derechos está condicionado en buena medida a su residencia legal en el país; pero la perversa vinculación que la Ley de Extranjería establece entre la posibilidad de residir y trabajar legalmente y la presentación de un contrato laboral actúa claramente en contra de este propósito. Difícilmente una empleada del hogar "sin papeles" denunciará condiciones laborales abusivas. Lo mismo podemos decir de las empleadas domésticas regulares, que para renovar sus permisos dependen de la voluntad de sus empleadores de formalizar la relación laboral, lo que pone en evidencia la precariedad y temporalidad de los derechos así adquiridos. No queremos presentar una visión victimizada de las trabajadoras domésticas migrantes, sino resaltar que el solapamiento de la legislación laboral y de extranjería las penaliza doblemente por ser trabajadoras domésticas y extranjeras, ubicándolas en los últimos peldaños de la escala social.

pares españolas, afrontan "la doble carga de trabajo", pero sin la red de parentela femenina con la que contaban en la sociedad de origen y sin recursos económicos para poder comprar en el mercado los servicios en los que ellas mismas se emplean. A esto se suman las dificultades relacionales con sus hijos, con quienes vuelven a convivir tras muchos años de separación. Problemáticas que, en algunos casos, pueden conllevar el fracaso de la reagrupación y, como consecuencia, el regreso de los hijos —o parte de ellos— al país de origen.

Creemos entonces que *precariedad* es la palabra que mejor resume la inserción de estas mujeres en nuestra sociedad, a causa fundamentalmente de su triple condición de mujeres, trabajadoras y migrantes (Parella, 2002), y que emerge claramente a partir del análisis de las prácticas que despliegan para afrontar los problemas de salud, cuestión que a continuación pasamos a examinar.

4. La experiencia de enfermedad: significados, prácticas, recursos e incidencia en el proyecto migratorio

4.1 Significados y prácticas

La metodología cualitativa adoptada en la investigación privilegió el punto de vista de las trabajadoras con la intención de analizar y describir cómo se sitúan y asumen la experiencia de enfermedad durante el proceso migratorio, confiriéndole significados y desarrollando acciones para lidiar con ella.

Con respecto a los significados que adquiere la enfermedad durante la migración, en todos los casos los problemas de salud han aparecido en relación con el sentimiento de miedo o temor o en términos de un problema o preocupación:

> Eso es lo que más antes he sentido, es el miedo de enfermarme y de faltar al trabajo, del descuento porque, claro, el dinero cuenta mucho aquí, entonces eso es lo que yo…, pienso eso, ¿no?, de que, de que hay que sacar dinero. O sea, es como algo, como un robot que tienes que no estropearte porque tienes que hacer esto (Marlene).

> Pero ya unos meses, cuando ya iba haciéndome las pruebas […], yo ya tenía todo eso, lo tenía en mi cabeza, ¿sabes?, preocupación y decir, Dios mío, si me tengo que operar y yo no trabajo todos los días, tengo que pagar el piso,

el niño, no, no puede ser, ¿Dios, qué hago?, decía yo, estaba muy preocupada (Roxana).

Frente a la incidencia de los problemas de salud —ya sea por una enfermedad o a causa de un accidente laboral—, la estrategia más habitual que ponen en práctica las mujeres entrevistadas es intentar no dejar de trabajar cueste lo que cueste:

> Muchas veces me iba (al trabajo) con fiebre, muchas veces me he ido…, alguna vez me acuerdo que me he ido escondiendo mi catéter, alguna vez me ha caído, me he accidentado así, en el trabajo, me he hecho algo y lo he hecho pasar, ¿no? (Roxana).

Todas las mujeres señalan que han ido y/o van a trabajar estando enfermas, recurriendo en primer lugar a la autoatención por medio de la automedicación. Pero no siempre es posible solucionar el malestar por medio de la automedicación. Cuando el recurso al servicio sanitario resulta impostergable, otras son las estrategias que se despliegan para intentar no dejar de trabajar. Si el médico decreta la baja laboral, una de las prácticas recurrentes es negociarla, generalmente con escasos resultados:

> Y de tanto, de mal que me puse que me fui al médico y el médico me dio una incapacidad; entonces luego fui para que me…, pues, como si ya estuviera bien porque yo le dije: 'Yo no me puedo quedar sin trabajo'. Me dijo: 'No puedes trabajar así. Si estás…, en esta situación no puedes trabajar'. Todo me dolía a mí, a mí todo me dolía (Mirella).

Y si no se negocia, se intenta evitarla o acortarla ocultando el malestar:

> Sí, tuve 15 días [de baja]…, y de ahí yo fui y me dijo: "Mira, ¿ya estás bien?", y yo: "Sí, ya estoy bien", porque yo digo, a ver, lo que tú piensas es que te vas a quedar sin trabajo…, ¿sabes? Así, entonces te sientes mal… (Carmen).

Como la estrategia de intentar negociar la baja laboral no suele funcionar, algunas de nuestras informantes declararon desconocerla a pesar del esfuerzo físico que supone la actividad laboral que realizan. Este es, por ejemplo, el caso de Rosa, con un profundo corte en la palma de la mano:

> Unos dos meses más o menos porque tardó mucho en curar mi mano…, claro, aquí tardó un montón porque no dejé de trabajar […], curaba por fuera, curaba por fuera, pero por dentro no curaba porque era muy profunda la…, el

corte, era muy profundo. Pero, bueno, duró dos meses más o menos..., pero, claro, hasta hoy siento un poco de molestia...

Tampoco Susana respetó el período de reposo postoperatorio tras sus dos intervenciones:

La primera fue corta porque fue..., la vesícula tardé un par de semanas en salir a trabajar porque salí a trabajar con faja con la herida puesta [ríe] [...], tenía que hacer un mes o inclusive más porque había tenido una herida bastante profunda en esta zona [estómago], y bueno que..., tenía que estar cuidándome bastante, de no hacer esfuerzo. Al principio iba muy..., muy enfajada para no..., para que no se sienta el esfuerzo en la zona y..., no fue mal, eh [risas] [...]. Y lo del quiste fue..., más o menos era el mismo tiempo de..., de baja, ¿no? [...]. Pero bien que..., lo llevé bien también. Conforme pude me fajé bien y... ¡de nuevo a trabajar! [risas].

Roxana, en lista de espera para un trasplante de riñón, trabajaba a pesar de la expresa prohibición médica:

Me puse a trabajar [lo dice muy bajo] unas horas de limpieza, es como estoy saliendo [económicamente] [...], en las mañanas voy a limpiar dos horas, tres horas, en una casa, en otra casa, y ahora sí lo tengo más estable, en la tarde pues ya voy a la diálisis [...], ellos [los médicos] no saben que yo estoy trabajando. Así estoy dos horas, una hora, ellos no saben.

Por último, es interesante notar la estrategia que surge del relato de dos mujeres —empleadas en el servicio doméstico por horas— que para hacer frente a los problemas de salud sin dejar de trabajar subcontratan a otra persona para que las ayude a llevar adelante los trabajos más pesados que ellas no pueden realizar. Rosa lo hizo en el caso puntual del accidente en la mano; para Susana, en cambio, es la única manera de poder seguir trabajando en el servicio doméstico visto su actual estado de salud:

[...] porque hay muchas cosas que ya no puedo hacer, ya tiene que hacerlas alguien. Ya llevo alguien para hacerlas por mí. Persianas, cosas así..., no las puedo hacer por el brazo, por la tendinitis [...]; si hago un sobreesfuerzo un día, pues al siguiente no puedo trabajar porque no puedo, no me responde [el brazo]..., me sabe mal..., pero ellas [las ayudantes] también son más jóvenes, más fuertes y no han trabajado tantos años como yo [ríe].

4.2 Recursos para el cuidado de la salud durante la migración

Al preguntarles quién cuida de ellas cuando enferman, la respuesta, cuando no hay una red familiar en la sociedad de destino, es nadie, que ellas cuidan de sí mismas.

> [...] yo, cuando me pongo malita, yo no tengo quien cuide de mí, no. Si como, bueno, y, si no, también (Mirella).

> Yo ya estaba ahí preocupada, estaba asustada porque si voy al hospital, no voy a poder trabajar, no tengo a nadie. ¡Dios mío! ¡Qué va ser de mí! ¡Qué-va-a-ser-de- mí! (Mónica).

No obstante, creemos que esta respuesta merece ser matizada. El sistema de salud público, las organizaciones del tercer sector y religiosas, el servicio socioasistencial, los empleadores, los amigos y la familia son todos actores que se constituyen como cuidadores, cada uno con sus especificidades y en función de cada caso particular.

En primer lugar, para todas el servicio sanitario público es un recurso fundamental a la hora de atender sus problemas de salud[6] y coinciden en valorar positivamente las prestaciones sanitarias, la actuación del personal médico y la relación con los profesionales:

> Sí, sí, me llevaron y, bueno, a urgencias, me quedé allí, me hicieron las pruebas y me dijeron que la vesícula estaba ya..., ya no servía, había que quitarlo ya. Y sí, muy pronto también, me hicieron todo muy bien (Susana).

> Mira, me atendieron como yo nunca imaginaba, magníficamente bien, mira, ahí estaban todos muy pendientes de mirar [...] y de verdad no me puedo quejar [...], de verdad, muy bien, muy bien, muy bien (Rosa).

> También muy buena, muy buena, sí, con los médicos yo tengo mucha relación y a veces se involucran a nivel personal en mi vida también porque, claro, saben que yo a mi hijo lo traje muy pequeño. Lo conocieron pequeñito y yo muchas veces he ido a la diálisis y le dejaba a mi hijo afuera en el parque jugando

6. La investigación se desarrolló en el marco de una legislación de extranjería que garantizaba el derecho a la asistencia sanitaria en las mismas condiciones que los españoles. Las modificaciones recientes restringieron este derecho a partir del 1 de septiembre de 2012 a los residentes regularmente en el país y a los menores de dieciocho años. Los extranjeros irregulares solo recibirán asistencia sanitaria en caso de emergencia y durante el embarazo, parto y posparto.

o le decía a la enfermera, "vigílalo, que está afuera" y así, sabes. Entonces han ido ellos también un poco conociendo (Roxana).

Solo en un caso, el de Marlene, hemos registrado una apreciación negativa. A su juicio, nunca ha encontrado una respuesta satisfactoria para sobrellevar el estado depresivo y la sensación de estrés que la aquejan, a pesar de que ha acudido al médico por estas cuestiones en diversas ocasiones.

Por otro lado, emerge la importancia que reviste el trabajo en red del servicio sanitario con otras instituciones. Roxana, a partir de su contacto con el servicio sanitario, tuvo acceso a otros servicios para atender problemas no vinculados estrictamente a su salud:

> Luego logré hacer los papeles, pues [...] yo ya empecé a enfermar, ya estaba mala, fui al médico, y ellos me dijeron, "Roxana tienes que...", estaba ilegal aún, estaba solamente con..., un..., un visado que ya se me había vencido y todo, entonces, cuando fui al médico me aconsejaron, me dijeron, "mira, tienes que ir a un sitio donde ayudan a hacer los papeles a los inmigrantes para que estés legal, tú estás enferma y necesitarás siempre". Entonces me fui a unos abogados que había de estos, que ponen, ¿no?, para los inmigrantes...

Y a la inversa, Mirella accedió al servicio sanitario a partir del contacto con otras instituciones:

> Me empezaron a dar unas picadas al lado izquierdo [del pecho] y yo fui al médico [...], había ido al CITE;[7] en el CITE me dijeron que fuera al puesto de salud..., donde te ayudan a hacer los papeles y todo..., es una cooperación contigo, te orientan si vas a reagrupar. Sí, en el CITE te orientan, hay Cruz Roja, si no tienes dónde empadronarte te ayudan a empadronarte. Y yo no estaba empadronada en ninguna parte, pero entonces me dijeron que yo como ser humano tenía derecho a que se me atendiera.

De hecho, para Mirella, que ha padecido múltiples y serios problemas de salud, distintas organizaciones religiosas y del tercer sector han sido su principal punto de apoyo ante la ausencia de una red familiar y social en Cataluña. Los servicios socioasistenciales públicos, en cambio, no aparecen como un recurso siempre disponible:

> He recibido más ayuda ahora que estoy empadronada, que tengo documentos y que tal porque si no tienes papeles, nadie te da nada.

---

7. Centros de información a trabajadores extranjeros (Sindicato Comisiones Obreras).

De hecho, en las narraciones de las mujeres estos servicios brillan por su ausencia. Solo en el caso de Roxana aparecen como un recurso estable al cual acudir en caso de necesidad:

> [...] he tenido a los servicios sociales, "mira, me falta esto"..., alimentos, una semana me daban alimentos, "a mi hijo le falta tal cosa, necesita ir a estudiar tal cosa, hacer un refuerzo". "Venga, vale, vamos a buscar una beca". Y ellas [las trabajadoras sociales] intentan también darme un poco de tranquilidad, sabes, porque saben muy bien mi situación [...].

El empleador, en casos puntuales, también puede ser una fuente de cuidado, proveedor de medios económicos y/o de afecto, pero en el seno de relaciones fuertemente asimétricas que generan gran dependencia e inclusive rayan la explotación:

> Porque encontré una vivienda, encontré una persona mayor que me brindó cariño [...], no me cobraba la vivienda, yo le ayudaba a cambio de comida y dormir [...]. Ella, pobrecita, ya no veía bien [...] que sus platos y sus trastos estaban muy deteriorados y muy sucios, yo se los lavaba, se los mantenía bien, que la mesa del comedor estaba llena de papeles y de basura y había que limpiarlo..., ella no pensaba en esas cosas..., que su baño debía estar higiénico y que tal [...], hasta que yo le dije: "Mire, necesito hacerme los documentos". Una sobrina fue conmigo a distintos sitios y le dijeron que 'no necesita sino que firmarle una constancia de que ella te trabaja a ti siquiera cuatro horas' [...]. Nunca lo hizo [...] (Mirella).

Susana acudió a uno de sus empleadores cuando tuvo que afrontar momentos de estrechez económica a causa, en parte, de los problemas de salud padecidos. Pero el "compromiso" que dicha ayuda comportó fue un obstáculo, que igualmente logró resolver, a la hora de dejar de trabajar para ese empleador:

> [...] la gente con quien trabajo, eh, me costeó, me prestaron, eh. Luego fui, cada semana que yo iba trabajando, pues, te debo 30 euros, te debo 20 euros y así me pasé años pagando [risas] [...], crea mucho compromiso [...]. Es muy pero muy fuerte, eh. Porque sabías que tenías que ir a trabajar, pero en lugar de cobrar 50 euros cobrabas 20 o 30 [...], yo le debía dinero y, uf, ya no podía, ya no soportaba ir. Sí, estaba muy, muy..., entonces empecé a intentar arreglar un poquito cómo dejarla porque son las personas que me hicieron los papeles, ¿no? Eso fue una familia. Pues yo trabajo con la familia, con la

madre y con los cuatro hijos. ¿Cómo dejas la madre y a los hijos no? Entonces, pues, empecé a quejarme mucho del brazo [...], ya no podía más porque ahí se exigía demasiado, ella no quería que la dejara, pues entonces le dije: "Mira, yo no puedo sola ya. ¿Por qué no contratamos, no buscamos otra chica?". Se lo dije a su marido, "buscamos a otra chica que me ayude, yo sola no puedo ya". Pues buscamos a otra chica. Esperé un tiempo prudencial hasta que la chica se adaptó a la casa y entonces fue cuando pegué el cambiazo [risas].

También, para algunas, los amigos son una fuente de cuidado, aunque a menudo estos son también migrantes y, por ello, son escasos los recursos que pueden proporcionar:

Ahora ya es mi prioridad comer bien, estar bien porque es que no tengo a nadie, como no tengo a nadie, ¿quién va a velar por mí? Yo sé que tengo amigos que me quieren, pero no es igual, no es igual. No puede ser igual porque ellos tienen su vida. Si estuviera mi hermana, sí, si estuviera mi papá, sí [...], pero una amiga, igualmente están mis amigas en la misma situación que yo, ¿qué pueden hacer por mí? (Mónica).

Por último, aquellas que cuentan aquí con una red familiar tienen su apoyo, sobre todo por parte de las mujeres de la familia, lo que confirma el carácter femenino de las tareas de cuidado:

[...] estamos muy unidos nosotros, los diez hermanos, siempre nos juntamos cada fin de semana en la casa de mi madre [...]. O ellos vienen a verme [...]. Yo si estoy ingresada y eso, ellos se dedican a mi hijo, mi hermana, mi madre, le dejan la comida, le ayudan un poco y esto..., es una tranquilidad [...], yo siempre estoy apoyada por ellos [...], mi hermana la pequeña, la que vive con mi madre, es la que me iba a donar el riñón y no ha salido bien. Pero siempre están pendientes de todo (Roxana).

Pero tal como sucede con los amigos, a menudo son escasos los recursos que pueden brindarles, especialmente los de tipo económico. Por otro lado, es interesante notar que, aunque la familia se encuentre en la sociedad de origen, igualmente puede ser una fuente de cuidado a distancia. Este es el caso de Marlene, que comparte experiencias y pide consejos a su madre en Ecuador:

Y así he ido, un poco con dolores de cabeza, dolores de cabeza y el médico: "No, que eso es normal". Y no me recetaban jamás nada, y yo, bueno. Y claro,

yo llamaba a mi madre, que también ella tiene su edad, y mi madre me decía: "No, eso no es así", dice: '[...] tú has de estar, es que... los nervios y así...

4.3 Incidencia en el proyecto migratorio

Algunas investigaciones han mostrado que los inmigrantes priorizan la obtención de dinero por encima de cualquier consideración de su propia salud (Bermúdez, 2004; García *et alii*, 2009). La puesta en marcha de las estrategias examinadas al inicio de este apartado pareciera a primera vista confirmar esta afirmación. Sin embargo, creemos que la interpretación de estas no puede separarse de la triple condición de mujeres, trabajadoras y migrantes, que actúa de manera entrelazada en su vida cotidiana y que determina su precaria inserción en nuestra sociedad.

Faltar al trabajo significa perder la ganancia de los días no trabajados e inclusive puede llegar a significar la pérdida del empleo, lo cual hace peligrar la propia manutención y la de la unidad doméstica, ya se encuentre en la sociedad de destino o en la de origen:

> Mira, que podría irme corriendo al médico diciendo: "Mira, oye, que estoy con..., me está bajando mucho esto [pérdidas de sangre] y estoy así". Pero no, sigo mi trabajo y estoy ya mis horas [...], el que tiene hijo sabe lo que cuesta un hijo. Mis hijos, claro, usted ni nadie tiene culpa de mis errores míos porque son mis hijos, ¿no?, claro, porque nadie me ha dicho vete a país ajeno, ¿no? (Carmen).

> [...] hay que tener en cuenta que para mí siempre lo primero es mi hija [...], y si yo tengo que atenderme a mí también, todo ese tiempo que yo no estoy trabajando es el tiempo que yo no estoy ganando y estoy perdiendo porque entre que no trabajo, no gano, y entre que gasto, entonces al final... (Susana).

Además, si los problemas de salud han sido graves y prolongados como en el caso de Roxana y Mirella, sus trayectorias laborales aparecen extremadamente discontinuas, lo que determina una gran inestabilidad económica que repercute negativamente en las condiciones habitacionales:

> Yo ahora pago mi habitación y no consiento que nadie se me pase a la habitación..., y a cada uno, a su sitio. Entonces, ahí, ahí, no dos, hay tres hombres ahí, a veces hay cuatro o cinco y yo a cada uno a su lugar, a su lugar, a su lugar

> [...], hacía muchos años que no me sentía bien. Siempre..., no he durado ni 15 días en las casas y andaba con todo en un trastero, pagaba 80 euros de trastero para yo poder sobrevivir en los sitios donde iba. Tenía que ir huyendo de todos los sitios porque yo quería una vivienda, yo no podía vivir, entonces..., en cambio, allí no, allí [...] nadie me molesta, hasta aquí, ya llevo 4 meses y no me molesta nadie. Que lucho por conseguir esos 250 mensuales pero..., estoy bien (Mirella).

Ninguna era propietaria de su vivienda en Cataluña (dos lo eran en la sociedad de origen). No creemos que sea correcto relacionar el régimen de tenencia de la propiedad con su situación de salud, pero seguramente este factor puede actuar en contra. De hecho, el pago del alquiler es una de las mayores preocupaciones ante la incidencia de los problemas de salud:

> Siempre he tenido preparado el alquiler, que es lo más importante y..., y *pa'* la comida, que son las dos cosas, digamos, esenciales y..., bueno [...], lo del alquiler y todo cuando he tenido que hacer estas cosas [intervenciones quirúrgicas], lo primero es pensar cómo vas a pagar el alquiler, eh, porque el alquiler llega y hay que pagar (Susana).

Solo dos mujeres vivían en pareja, Carmen y Rosa, pero únicamente el compañero de Rosa contribuía económicamente. El de Carmen se encontraba desocupado sin prestación de desempleo. La familia sufragaba los gastos de manutención del hogar juntando el salario de Carmen y el de su hija mayor. En los otros casos, ellas eran las únicas proveedoras de su manutención y, según los casos, también de su familia en la sociedad de origen y/o destino. Solamente una de ellas tuvo acceso a una ayuda pública para resolver el alquiler de la vivienda.

El trabajo, además, siempre que se realice en condiciones regulares, es la condición sine qua non para que ellas y sus familias residan legalmente en España. Por eso, en el contexto de una legislación de extranjería de carácter marcadamente laboral, la enfermedad incide negativamente en su ya precaria situación jurídico-administrativa. Aunque en ninguno de los casos se ha verificado la caída en la irregularidad como consecuencia de los problemas de salud, algunas mujeres han tenido problemas para renovar las tarjetas de residencia y trabajo, realizar la reagrupación familiar y/o nacionalizarse españolas.

Roxana, en sus primeros años de estadía, regularizó su residencia a causa de su problema de salud, pero, paradójicamente, este mismo motivo actuó en contra cuando renovó su autorización de trabajo (obtenida en un segundo momento), empujándola a emplearse aun cuando su estado de salud no lo permitía:

> [...] yo de cara cuando sabía que tengo que renovar y eso yo me espabilaba en buscarme un trabajo, sabes, en donde me hagan contrato y me sirva para ir renovando. Eso sí, nunca me he descuidado .Yo ya me lo iba montando todo porque yo sabía que era un requisito, que era importante eso, estar trabajando y tener un contrato, entonces yo intentaba por todos los medios, aunque esté enferma, aunque esté como sea, de ponerme a trabajar y tener un contrato para presentar.

Gracias a esta estrategia, Roxana ha renovado siempre su documentación.[8] Pero le denegaron la reagrupación del hijo, quien finalmente ingresó en España con un visado de turismo:

> Me denegaron [la reagrupación familiar], me denegaron, siempre, sí [...], porque era, claro, yo al estar enferma no tenía un trabajo muy, sabes, seguido y eso, todo eso influía mucho y te piden todos los requisitos y que tal, no se qué, un contrato, tanto..., y yo no llegaba..., no reunía los requisitos.

Mirella también tuvo problemas para renovar sus "papeles":

> Me estuve a punto de perder los papeles, pero como he estado en lo del itinerario de búsqueda de empleo, esa justificación me ha servido y el asistir a talleres, que he asistido a talleres y los trabajos [...], estuve haciendo acogidas, estuve yo también en otros sitios recibiendo acogidas. Y entonces me han dado un certificado como que yo estaba llevando un itinerario de búsqueda de empleo y por favor que..., que yo era una persona que tenía integración con la sociedad y todo eso, me han dado un dossier para que lo presentara en el Gobierno Civil. Se exigía al Gobierno que me aceptara y con eso se me renovaron los papeles. ¡Gracias a Dios!

Pero su solicitud de nacionalización fue denegada por no poder demostrar poseer medios de vida suficientes, una consecuencia de su precariedad laboral fruto de su frágil condición de salud.

8. Ha obtenido inclusive la nacionalidad española, lo que sin dudas le proporciona una mayor estabilidad y, con ello, un problema menos del que ocuparse cuando su estado de salud le imposibilita trabajar.

El caso de Susana es emblemático en relación con las dificultades jurídico-administrativas que produce la enfermedad. La primera operación a la que se sometió coincidió con el período de solicitud de reagrupación de sus hijos. No respetó el reposo postoperatorio porque:

> [...] no podía no cobrar y yo necesitaba trabajo, necesitaba el dinero [...], tenía el piso alquilado yo. Estaba en el período..., de solicitud de reagrupación, estaba en ese período, todo, y eso me vino así una cosa muy repentina, así que fue..., fue todo en ese lapso de..., de la solicitud de papeles de mis hijos, y todo eso.

Además, para poder afrontar el gasto de la reagrupación familiar —alquiler del piso, billetes de avión, trámites administrativos—, dejó de pagar la cotización a la Seguridad Social, lo que a su vez le ocasionó problemas para renovar su tarjeta de residencia y la de sus hijos ya reagrupados.[9] La deuda con la Seguridad Social (1.600 euros) la saldó pidiendo un préstamo a uno de sus empleadores y así pudo renovar los permisos.

Queda claro que el trabajo constituye el eje vertebrador de la experiencia migratoria de estas mujeres. Good señala, para el caso de las personas afectadas de enfermedad crónica, que el intento de llevar una vida profesional a pesar de la enfermedad puede ser entendido "como un esfuerzo para contrarrestar la destrucción del mundo vital" (2003: 236). Los testimonios revisados nos inducen a pensar que algo similar sucede cuando la enfermedad irrumpe durante la migración.

En los discursos de las mujeres emerge con fuerza su identidad de trabajadoras:

> Pero que lo mío ha sido positivo. Yo salgo acá a la calle, a mí la gente me conoce como a una trabajadora (Susana).

Y no son simplemente trabajadoras, son además "responsables" y "cumplidoras":

> [...] a mí no me gusta dejar mi trabajo. Mira, si tengo que limpiar una casa hoy (y no puedo ir), me sabe malísimo porque no me gusta quedar mal con la gente [...], a mí me gusta cumplir (Rosa).

9. Estaba afiliada al hoy desaparecido régimen discontinuo de trabajadoras domésticas. Luego de este incidente supo que se podía dar de alta y de baja a conveniencia. Durante los siguientes años empleó esta estrategia para maximizar sus ingresos, siempre asegurándose de cotizar el período suficiente para poder renovar su permiso de residencia y trabajo.

> Y yo pienso que la responsabilidad hay que tenerla siempre, si eres responsable de un trabajo no puedes decir "oye, mañana no voy" [...], tiene que ser porque no has podido en realidad, entonces yo digo "pues no puedo". Pero que yo me pueda levantar de la cama, ¡olvídese! Que yo..., que yo cojo el camino... (Carmen).

El vacío que provoca la enfermedad cuando impide trabajar es vivida como la negación de la condición de inmigrante (Sayad, 2002). Inclusive puede determinar el fin de la experiencia migratoria. El retorno, muy presente al inicio de la trayectoria migratoria, pierde vigor con el paso de los años para reaparecer con los problemas de salud. Los que tiene Susana, aunque no la inhabilitan para seguir trabajando, le impiden cumplir largas jornadas laborales en el servicio doméstico y mantener el mismo nivel de ingresos. La escasa movilidad laboral de esta actividad le dificulta encontrar otra ocupación menos demandante físicamente. El retorno, entonces, emerge como una posible solución:

> [...] porque he sido muy bruta. He sido..., yo nunca me he mirado en ese aspecto, yo siempre he mirado en cuanto al trabajo y no me he mirado mucho. Si hay que hacer se hace, si hay que esforzarse se esfuerza. Si hay que romperse, uno se rompe. Pero que no me he estado mirando yo por mí, entonces claro, estoy ya [...], ahora ya no hago tantas horas como antes, ya no puedo [...], voy [a trabajar] con faja, voy medicada ya y todo eso, entonces ya no puedo trabajar tanto como antes [...], si yo no puedo ganar lo que ganaba antes, tampoco voy a llevar la calidad de vida que llevaba ni tampoco voy a poder darle calidad de vida a mi hija. O sea que, entonces no es..., porque claro, aquí siempre voy a vivir de alquiler. No es una hipoteca, pero es un alquiler que siempre hay que pagar..., yo no voy a tener a mi hija mal. Para tenerla mal, nos vamos [a Paraguay], que ahí tenemos una casa.

En su relato, junto al trabajo, las motivaciones familiares —sobre todo el fracaso de la reagrupación de su hijo mayor— son relevantes para justificar la vuelta:

> Yo al final, en cuanto pueda, yo me regreso a mi país con mi hija porque al irse mi hijo es también como un desprendimiento..., porque la idea es que estuviesen los dos juntos [...], mi idea nunca fue realmente volver a Paraguay porque por eso yo he hecho las documentaciones legales para traer a mis hijos. ¡Me esperé cinco años para traerlos! Y... ¡Me costó mucho traerlos! Pero al

> irse mi hijo también fue un, como te expliqué antes, un desprendimiento muy grande para mí, porque yo los quería a los dos juntos y no puede ser, o sea, que no podemos estar uno en una punta y otro en el otro.

Mirella también fantasea con el retorno. Su estado de salud le ha impedido estabilizarse económicamente, y ahora su edad limita su posibilidad de emplearse en el servicio doméstico, sin otras alternativas de trabajo formal a la vista; pero no logra ver con claridad su futuro, ni en España ni en Colombia, porque no cuenta con una red familiar en ninguna de las dos sociedades. Roxana, en cambio, confirma la importancia que reviste la familia en la trayectoria migratoria. Su delicado estado de salud la aleja de la idea del retorno justamente porque en la sociedad de destino cuenta con una extensa red familiar.

> [...] ahora con la crisis hay mucha gente, familiares que tengo yo, de muchos años que se están volviendo a Perú, pero eso a mí no se me cruza por la cabeza por mi enfermedad. Igual, si yo estaría sana, igual sí, podría pensármelo un poco, oye, mira, yo creo que allí, no sé, me compraría mi casa, me iría mejor allí y ya, mira, también me iría un tiempo porque yo tengo la nacionalidad y si no me va bien, pues vuelvo, no sé qué, pero no, no se me cruza eso. ¿Por qué? Porque ya mi hijo también ya, un chaval que ya se ha criado aquí, estudia aquí, ya tiene..., y también mi familia está haciendo la vida aquí.

En síntesis, vemos que la enfermedad irrumpe en un contexto de fuerte exclusión social, muchas veces acompañada de la falta de vínculos familiares y sociales fuertes en la sociedad de destino. Por ello, si el estado de salud impide seguir trabajando, el retorno se dibuja como una de las posibles soluciones. Pero esta decisión aparece íntimamente relacionada con motivaciones familiares, las cuales también son centrales a la hora de emprender la empresa migratoria.

5. Conclusiones

Entendemos que las prácticas que las mujeres despliegan frente a la incidencia de los problemas de salud aparecen, más que como una solución, como una expresión de la criticidad de sus condiciones de vida y trabajo. La automedicación, negociación y/o desconocimiento de la baja laboral o la subcontratación de otra trabajadora son todas estrategias dirigidas a contener el efecto desestabilizador que la enfermedad provoca en el frágil equilibrio con-

struido en esta sociedad en torno a un trabajo que ofrece niveles mínimos de protección, pero que constituye el eje vertebrador de su experiencia migratoria.

A esto se suma que la atención de sus padecimientos se desarrolla en un contexto en el que las redes familiares y sociales pueden ser muy débiles y en el que las respuestas desde las instituciones públicas para contener la altísima vulnerabilidad a la que están expuestas resultan claramente insuficientes.

Lo anterior nos lleva a pensar que el análisis de la experiencia de enfermedad resulta de gran utilidad para estudiar las condiciones de inserción/exclusión de los migrantes en la sociedad de destino. Aquí hemos centrado nuestra atención en el caso particular de las trabajadoras domésticas de origen latinoamericano. Indudablemente, su migración comporta especificidades relacionadas con su triple condición de mujeres, trabajadoras y migrantes (Parella, 2002) y su inserción en el proceso actual de mercantilización e internacionalización del trabajo reproductivo. Una mirada atenta a las relaciones sociales en las que se sustenta dicho proceso permite entrever que las desigualdades existentes en la sociedad global no solo son de clase, sino también de género y etnia, y, además, que no solo se estructuran entre el centro rico y la periferia pobre del mundo, sino también en el seno de los Estados centrales.

Así pues, creemos que profundizar en el conocimiento en este ámbito puede contribuir a ampliar nuestra mirada sobre los actuales flujos migratorios internacionales femeninos, ponderando el proceso de empoderamiento de las trabajadoras migrantes referido en la bibliografía especializada en el marco de las condiciones estructurales en las que se desarrolla su proyecto migratorio. Este es un tema que esperamos poder desarrollar en futuras investigaciones.

6. Bibliografía

Anderson, B. (2004): "Just another job? The commodification of domestic labour". En B. Ehrenreich y A. Hochschild (eds.): *Global woman. Nannies, maids, and sex workers in the new economy*. Nueva York: First Holt Paperbacks Editions, pp. 104-114.

Bardají, F. (2006): *Literatura sobre inmigrantes en España*. Documentos del Observatorio Permanente de la Inmigración, núm. 13. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

Bermúdez, E. M. (2004): "Imágenes de la salud y la enfermedad de las mujeres colombianas inmigrantes en España". *Gerencia y Políticas de Salud*, vol. 3, núm. 7, pp. 78-100. Pontificia Universidad Javeriana.

Bodoque, Y. y Soronellas, M. (2010): "Parejas en el espacio transnacional. Los proyectos de mujeres que emigran por motivos conyugales". *Migraciones Internacionales*, vol. 5, núm. 3, enero-junio, pp. 143-174.

Bover, A. (2006): "Trabajadoras latinoamericanas inmigrantes como cuidadoras: globalización, promoción y acceso a la salud". *Nure Investigaciones*, núm. 21, marzo-abril.

Burillo-Putze, G. y Balanzó, X. (2010): "Desmontando tópicos sobre migración y salud". *Anales del Sistema Sanitario de Navarra*, vol. 33, núm. 2, mayo-agosto, pp. 127-131.

Ehrenreich, B. y Hochschild, A. (eds.) (2004): *Global woman. Nannies, maids, and sex workers in the new economy*. Nueva York: First Holt Paperbacks Editions.

García, A. M. *et alii* (2009): "Condiciones de trabajo y salud en inmigrantes (Proyecto ITSAL): entrevistas a informantes clave". *Gaceta Sanitaria*, núm. 23, vol. 2, pp. 91-99.

Gentil, I. (2009): "Salud y mujeres inmigrantes latinoamericanas. Autoestima y resiliencia". *Índex de enfermería*, vol. 18, núm. 4, octubre-diciembre.

Goldberg, A. (2003): *Ser inmigrante no es una enfermedad: inmigración, condiciones de vida y de trabajo. El proceso de salud/enfermedad/atención de los migrantes senegaleses en Barcelona* [en línea]. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, Departamento de Antropología, Filosofía y Tabajo Social, <http://www.tdx.cat/TDX-0704107-141859> [Consulta: 28/12/2011].

Good, B. J. (2003): *Medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica*. Barcelona: Edicions Bellaterra, Serie General Universitaria, 25.

Gregorio, C. (2010): "Debates feministas en el análisis de la inmigración no comunitaria en el Estado español. Reflexiones desde la etnografía y la antropología social". *Relaciones Internacionales*, núm. 14, junio 2010, pp. 93-115. Grupo de Estudio de Relaciones Internacionales, Facultad de Derecho, Universidad Autónoma de Madrid.

Guarnizo, L. E. y Sørensen, N. N. (2007): "La vida de la familia transnacional a través del Atlántico. La experiencia de la población colombiana y dominicana migrante en Europa". *Puntos de Vista*, núm. 9, año III, pp. 7-28.

Cuadernos del Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid.

Hochschild, A (2001): "Las cadenas mundiales de afecto y asistencia y la plusvalía emocional". En A. Giddens y W. Hutton (eds.): *La vida en el capitalismo global*. Barcelona: Tusquets Editores.

Hondagneu-Sotelo, P. y Ozyegin, G. (2008): "Conclusion: Domestic work, migration and gender order in contemporary Europe". En H. Lutz (ed.): *Migration and domestic work. A European perspective on a global theme*. Surrey: Ashgate Publishing Limited, pp. 195-208.

Jiménez, B. C. y Redondo, A. (2007): "Mujeres inmigrantes en la ciudad de Madrid: algunos aspectos sobre su inserción laboral, conciliación familiar y salud". *Anales de geografía*, vol. 27, núm. 2, pp. 59-76.

Morokvasic, M. (2007): "Migración, género y empoderamiento". *Puntos de Vista*, núm. 9, año III, pp. 33-51. Cuadernos del Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid.

Parella, S. (2002): *La internalización de la reproducción. La inserción laboral de la mujer inmigrante en los servicios de proximidad*. Tesis doctoral Universidad Autónoma de Barcelona, Departamento de Sociología.

Parreñas, R. (2001): *Servants of globalization*. California: Stanford University Press.

Pedone, C. (2006): "Los cambios familiares y educativos en los actuales contextos migratorios ecuatorianos: una perspectiva transatlántica". *Athenea Digital*, núm. 10, pp. 154-171.

Río, M. J. *et alii* (2003): "Las mujeres inmigrantes en Sevilla: salud y condiciones de trabajo. Una revisión desde la medicina social". *REIS*, vol. 104, pp. 123-144.

Sanz, J. (2007): "Entre "cumplir" y "hacer cosas": significados sociales y culturales en torno al envío de remesas en la inmigración ecuatoriana en España". *Actas del 5.º Congreso sobre la Inmigración en España. Migraciones y desarrollo humano*. Valencia: DEIM y Universidad de Valencia.

Sayad, A. (2002): *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*. Milán: Raffaello Cortina Editore.

Breve aproximación al fenómeno social de la mara: de las violencias al riesgo[1]

Rafael Tarifa Ortiz
Alumno del Programa de Doctorado en Antropología
Universitat Rovira i Virgili
rafael.tarifa@estudiants.urv.cat

Resumen: *El carácter transnacional de las* maras *deriva del flujo migratorio que conlleva el acelerado proceso de globalización. El factor migratorio —que a nivel individual puede conllevar un serio desajuste del contexto familiar del migrante—, la desubicación de los jóvenes y el consecuente "duelo migratorio" dotan a estas organizaciones juveniles centroamericanas de una naturaleza que les permite perpetuarse en el tiempo y extenderse con facilidad. La difusión, planificada o no por las organizaciones, pero sí regulada por estas, se lleva a cabo estableciendo pequeñas delegaciones (clicas) a través de jóvenes inmigrantes líderes de estas agrupaciones en sus países de origen. Estas agrupaciones, para mantener su estructura, necesitan generar entre sus miembros una fuerte cohesión; con este fin las organizaciones mareras generarán una identidad colectiva que nacerá de un creativo y elaborado armazón simbólico.*

Palabras clave: *maras, migración, culturas juveniles, sociedad del riesgo, bandas.*

Abstract: *The transnational character of the "maras" derives from the migratory flow that comes with accelerated globalization. Individually, migratory factors can lead to a serious imbalance in the context of the migrant family and the dislocation of the young, and the consequent migratory conflict will change Central American youth organizations in a way that allows them to spread easily. Whether these organizations plan diffusion or not, they are nevertheless regulated by the setting up of small delegations (clicas) by the immigrant youth leaders of these groups in their home countries. Such groups need to maintain and generate a strong structural cohesion among their members, and to this end the "mareras" organizations succeed in generating a collective identity based on a creative and elaborate symbolic foundation.*

Keywords: *maras, migration, youth cultures, risk society, gangs.*

1. El texto forma parte de mi trabajo de fin de Máster en Antropología Urbana (URV). Este artículo no podría haberse llevado a término sin el apoyo del Dr. Joan J. Pujadas Muñoz, que prestó su orientación en la elaboración de ese proyecto, ni los consejos recibidos por parte del Dr. Jaume Vallverdú Vallverdú en la redacción final del presente documento.

Introducción

Este artículo constituye una síntesis que aborda el fenómeno social de las organizaciones juveniles centroamericanas conocidas como maras. Se trata de una reflexión genérica sobre estas agrupaciones que enmarca sus acciones dentro de la teoría de la *sociedad del riesgo* (Beck, 1986) y el concepto de modernidad líquida (Bauman, 2000). Esboza el modelo de organización, estructura y prácticas de estos grupos en América Central para finalmente trasladar al lector la importancia capital que adquiere implementar en nuestro país políticas públicas dirigidas a la integración de los jóvenes inmigrantes latinoamericanos a fin de prevenir la extensión del fenómeno.

En el ámbito académico de las ciencias sociales y en concreto de la antropología social, abrirse a la investigación de las organizaciones juveniles no es algo nuevo si tenemos en cuenta el corpus principal de trabajos realizados por el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago entre 1920 y 1930. Con la aportación inestimable y ejemplar de la denominada posteriormente Escuela de Chicago, nació la sociología urbana, que estudia las estructuras, los procesos, los cambios y los problemas derivados de la vida social en las urbes. El conocimiento generado por sus miembros se elaboró en un contexto socioeconómico donde el *laissez faire* era el principio que regía la política del momento, con sus consecuentes y conocidos efectos sociales no deseados (marginación, aumento de la criminalidad, etc.). Se trata de un panorama que no dista mucho del presente, si obviamos los matices que aporta la época actual. La ciudad como a Robert Ezra Park (1864-1944), una de las figuras más representativas de esa escuela y creador del concepto de *ecología urbana*, se muestra como un auténtico laboratorio social, donde un período de expansión económica genera una gran bolsa de inmigración y adosado a esta, de matute, sin tenerlo previsto se han introducido las organizaciones juveniles centroamericanas.

Los miembros del Departamento de Sociología de Chicago, fundado por Small en 1892, concedían importancia al medio social y adoptaban una perspectiva ecológica. La desviación juvenil no estaría motivada por una conducta patológica, sino que vendría condicionada por un contexto social que favorecería la emergencia de la delincuencia. Esta relación se hacía evidente debido a la ausencia de una red institucional que sostuviera a la población cuando quedaba al margen del reparto de beneficios que conllevaba la actividad económica. Los

autores chicaguenses perseguían a través de la ciencia mejorar las condiciones sociales, "exorcizar" la situación de orden alterada y los conflictos a través de la acción humana construyendo otro orden social mediante la reforma del existente.

El Departamento de Sociología de Chicago empleó la investigación científica para generar un marco de comprensión que facilitase el desarrollo de políticas sociales dirigidas a mejorar las condiciones de vida de los ciudadanos. La influencia de la doctrina del llamado *pragmatismo americano*, corriente filosófica entre cuyos exponentes más reconocidos estuvieron a J. Dewey y G.H. Mead, ambos profesores en Chicago, condujo los trabajos del Departamento de Sociología chicaguense a la consecución de resultados elevando el nivel de sus investigaciones. Esta doctrina sigue siendo uno de los legados inmateriales presentes en el mundo académico e impregna todavía la labor de otros investigadores: "Tal vez la enseñanza más grande que podemos extraer de la Escuela de Chicago sea ese pragmatismo lleno de imaginación que nos permite ordenar y articular esas visiones fugaces y fragmentarias de los actores sociales urbanos" (Pujadas, 1992: 12). Este principio conformó la corriente filosófica que mayor impacto ha tenido en los Estados Unidos y se caracteriza, en lo referente a la ciencia, por su orientación empírica y la importancia de que las investigaciones científicas se valoren en función de los resultados que se obtengan de estas. Este artículo se inspira en el legado recibido por estos autores chicaguenses e intenta ser portador de ese espíritu innovador.

No puedo acabar esta introducción sin mencionar igualmente la labor que realizaron los investigadores de la Universidad de Birmingham a partir de los años sesenta. Desde su Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) se llevaron a cabo una serie de investigaciones centradas en los estilos juveniles británicos. Continuando parte de la tarea iniciada por los chicaguenses, estos autores propondrán un nuevo modelo de análisis para el estudio de las culturas juveniles donde las pautas culturales que diferencian a este segmento de la población, esto es, su *subcultura* (Macionis y Plummer, 2011), pasarán a ser entendidas como práctica de resistencia. Esta oposición social será protagonizada por una parte de los jóvenes de la clase trabajadora, que rechazará y desafiará de esta forma la cultura hegemónica. De los estudios culturales insertos en esta corriente teórica de tradición marxista podríamos destacar las obras realizadas

por dos de sus autores, *Resistance Through Rituals* (2005), de Stuart Hall, y *Subcultura: el significado del estilo* (2002), de Dick Hebdige.

Las maras: estructura y organización

La historia de la pandilla de la Calle 18 o Barrio 18 y la MS-13 o Mara Salvatrucha,[2] que actualmente conforman lo que en el ámbito académico y mediático se han venido a denominar *maras*, nace en la ciudad estadounidense de Los Ángeles a mediados de la década de los sesenta en el caso de la primera y a inicios de los ochenta en el caso de la segunda. Sin embargo, los fundamentos socioculturales en los que se asientan y apoyan derivan de la reacción a la subordinación social sufrida en los Estados Unidos por los inmigrantes mexicanos a causa de su clase y condición étnica. Esta condición *subalterna* (Gramsci, 2000) provocó en los años cuarenta la emergencia a ambos lados de la frontera mexicano-estadounidense de un *estilo juvenil* (Feixa, 2008) transnacional. Las maras dieron continuidad y recrearon el legado cultural procedente tanto de la figura del *pachuco*[3] (1940-1960), joven de origen mexicano residente en las zonas fronterizas sureñas estadounidenses, como de la del cholo,[4] que desde los años sesenta representa otra estación en el proceso cultural juvenil y transfronterizo que dio lugar a la aparición de las maras. Los jóvenes mareros adaptaron a sus fines, a su tiempo y a sus circunstancias concretas una estructura generada desde la marginalidad en un proceso que el sociólogo José Manuel Valenzuela ha venido a denominar *pachoma* (pa/pachuco, cho/cholo, ma/mara). En los límites de la sociedad industrial estas agrupaciones juveniles centroamericanas aprendieron de sus maestros mexicanos y chicanos el arte de la supervivencia urbana en la clandestinidad. Las maras han configurado toda una subcultura

---

2. Estas dos organizaciones están formadas por jóvenes de ambos sexos, de edades comprendidas entre los 9 y los 35 años y de origen salvadoreño, hondureño, guatemalteco o nicaragüense. Aunque pueden integrar a miembros de otras nacionalidades, su procedencia étnica es mayoritariamente centroamericana. Se estima que el número de miembros que componen ambas agrupaciones puede alcanzar en la actualidad los 120.000.

3. Esta figura juvenil definió una nueva identidad transnacional, ni mexicana ni estadounidense, como respuesta a su condición subalterna, creando las primeras agrupaciones juveniles latinas en suelo estadounidense.

4. Debido a la diversidad de significados que el término *cholo* posee dependiendo del contexto (país, etc.), hay que aclarar que en este trabajo no posee ninguna connotación negativa o peyorativa. En este artículo define un estilo generado por los jóvenes de origen mexicano que nació en los años sesenta en California (EE. UU.) y que se extendió ya en los ochenta de la frontera norte mexicana a las ciudades del centro de México. Este término fue adoptado por jóvenes que se apropiaron de ciertos elementos culturales del *pachuco*.

que los líderes transmiten a sus iniciados, recreándola a lo largo de los Estados Unidos, México y Centroamérica y estableciendo todo un conjunto de símbolos, códigos de conducta y organización que se extiende y difunde con éxito allí donde se establecen estos grupos.

La mara, cuya unidad básica se denomina *clica*, extenderá su territorio apoyándose en esta célula de la organización, que tomará en su nombre los espacios públicos. Estas unidades deberán mantener bajo su control el territorio "conquistado" y, si es posible, ampliarlo. Este espacio simbólicamente definido y marcado (grafiti) conformará parte de la identidad de los jóvenes de ese grupo y deberá ser defendido del intento de apropiación por parte de otras pandillas. Si bien su estructura es jerárquica, no responde al modelo clásico vertical porque esta comparte la verticalidad con la flexibilidad que le proporciona la división en células (clicas). Las unidades básicas operan bajo el paraguas de la organización, esta es la encargada de tensionar y dar unidad a la red, pero las *clicas* ejercen el poder a nivel local y disponen de una autonomía y proximidad que les permiten tanto la adaptación continua como un conocimiento exhaustivo de los territorios. Estas células se apoyan mutuamente coordinándose a través de las *jengas*[5] y siguen las directrices operativas o estratégicas que reciben de estas jefaturas nacionales; sin embargo, al disponer de una amplia autonomía, proporcionan a la organización una gran capacidad adaptativa. Habría que añadir a estos niveles un tercer escalón, en este caso no nacional sino internacional, que estaría compuesto por la Jefatura Supranacional, que conformaría el consejo, un espacio de coordinación entre las distintas jefaturas nacionales.

Estos grupos han evolucionado adecuando su organización a las políticas de represión aplicadas en el triángulo norte centroamericano (El Salvador, Honduras y Guatemala), respondiendo con una mayor violencia para seguir manteniendo su poder y el control del territorio. No han disminuido sus actividades ilegales y los líderes en prisión siguen dirigiendo sus agrupaciones; es decir, los efectos perseguidos —la erradicación de la violencia, que no se ha logrado— no han acabado con la organización marera y esta sigue operando a pesar del encarcelamiento masivo de sus miembros. La lógica de estas agrupaciones las lleva a defenderse contra lo que consideran una agresión ilegítima y reaccionan con mayor virulencia en sus acciones, adecuando a la par su estructura y organización a las necesidades del momento. Esta dinámica incrementa

5. Jefaturas nacionales que dirigen y coordinan varias clicas o unidades básicas (células) de la organización.

la espiral de violencia en la que estas agrupaciones están inmersas, el ataque las cohesiona y fortalece como grupo; además, como les supone un coste económico añadido, han de aumentar cuantitativa y cualitativamente sus actividades ilícitas para conseguir un mayor volumen de ingresos que les permitan seguir atendiendo las necesidades económicas de sus miembros y de su organización. En este escenario se hace visible su vínculo con el narcotráfico y se incrementa el nivel de extorsión hacia la población que reside en sus territorios.

Respecto al liderazgo, hay que tener en cuenta que, aunque los mareros expresan que la toma de decisiones en la clica se lleva a cabo a través de una asamblea en la que cada miembro puede participar y contribuir con su opinión, el que estos puedan asistir a las reuniones[6] y ser escuchados no implica una estructura horizontal o democrática dentro del grupo. Es más, esas reuniones son obligatorias y la falta de asistencia no justificada de alguno de sus miembros conlleva el castigo del infractor de esa norma, por lo que pueden acabar siendo más un instrumento de control y adoctrinamiento que un espacio para la toma de decisiones. La fuerte influencia del líder del grupo evidencia que el "discurso oficial" de los mareros y su insistencia en el carácter horizontal en la toma de decisiones están muy alejados de la realidad que se vive dentro de este tipo de agrupaciones. Como toda organización vinculada al crimen, la mara oculta su estructura para proteger a los líderes y la imagen que intentan difundir de una toma de decisiones asamblearia es mera propaganda. El encarcelamiento de algunos miembros ha posibilitado la observación de las conductas de estos jóvenes en un medio cerrado y los investigadores han podido constatar las relaciones de subordinación y sumisión que los miembros de estas agrupaciones establecen con sus jefes. El liderazgo existe y se ejerce diariamente tanto en el interior del grupo como en la comunicación que las bandas establecen con las autoridades carcelarias u organizaciones no gubernamentales, siendo los líderes los interlocutores de sus pandillas (Demoscopía, 2007).

En el interior de estas agrupaciones, el incumplimiento de las normas establecidas por el grupo conlleva una sanción. El recurso empleado para la corrección de las conductas no deseadas por la organización se basa en la utilización de la violencia física contra el miembro que rompe las reglas de juego establecidas. La violencia se impone y forma parte de las medidas que garantizan el

6. Los miembros de las clicas se reúnen periódicamente; a esa reunión la denominan *mirin*.

mantenimiento de la disciplina interna. Pedro Gallego[7] nos indica en su libro *La mara al desnudo* (2008) las reglas que los componentes de las maras de tipología centroamericana (MS-13 y Calle 18) deben cumplir una vez que los jóvenes han ingresado en estas agrupaciones. Aquí las reproduzco de nuevo por el interés que conlleva el grado de disciplina interna que estos grupos son capaces de alcanzar gracias a un sistema de normas que puede someter a sus integrantes a la coacción, al castigo físico y, en ocasiones, a una muerte certera si se incumplen:

> Al 'brincarse' o ingresar en la mara, todos son advertidos de que no hay vuelta atrás, que se trata de un compromiso de por vida [...]: si te tachas la placa[8] del barrio, tu paga es la muerte; si hieres o matas a un hommie[9] por cualquier razón no autorizada, tienes que hacerte responsable de lo que te toque. Si tratas de huir tu paga es la muerte; si por algún motivo insultas al barrio, se te da un chequeo[10] y deberás limpiar chaqueta,[11] si un hommie del barrio es muerto por un integrante de otra pandilla, se busca al hechor.[12] Si no se encontrare, se le da pa' bajo[13] a dos de la misma pandilla; desde que eres brincado al barrio, debes llevar tu placa tatuada; si te desertas del barrio tu paga es la muerte (Gallego, 2008: 95-96).

Todo este conjunto de normas revela el compromiso que adquieren los jóvenes una vez que han ingresado en estas agrupaciones. Pues bien, si el conjunto de reglas y sanciones se cumple y es más una realidad que un mito para infundir temor, nos encontraríamos ante un régimen interno brutal. Esta serie de instrucciones pondrían de manifiesto su draconiana normativa interna y destilaría un sistema de valores que legitima y promueve la violencia interpersonal e intergrupal. Sus reglas requieren un análisis en profundidad que sobrepasa las características de este artículo y reflejarían un código de conducta donde el te-

---

7. Sargento primero de la Guardia Civil y experto en maras centroamericanas.

8. Tatuaje donde se muestra el nombre de la mara. Esta marca puede componerse de números y/o letras que identifican a la organización (XV3, 18, MS, 13, etc.).

9. Miembro de la misma organización. En la literatura que aborda el tema aparece escrito en una gran variedad de formas (*homie*, *homi*, *jomie*, *jami*); entre ellos también se llaman hermanos o *homeboy*.

10. En este contexto significa castigo físico o paliza, aunque en otros puede significar el período en el que un aspirante demuestra su valor y coraje cuando quiere ingresar en la pandilla (brincado).

11. El infractor de la norma ha de limpiar su falta realizando una acción que es ordenada por el jefe de la clica.

12. Al autor del asesinato.

13. Se procede a la ejecución, se asesina.

rror es norma. Se podría afirmar que en el interior de la mara se vive una dictadura donde, en pro del "interés colectivo", se justifica el asesinato como recurso para imponer justicia, tomar el control y obtener el poder. No se permitiría la disidencia, esta se concebiría como traición y se pagaría con la vida. El individuo que conforma la mara estaría inmerso en una comunidad regida por un código de normas que concibe al individuo como una pieza más del engranaje de su organización destinada a asegurar la vitalidad y la continuidad de esta. El marero no solo configura su identidad a través de la mara, el proceso va más allá. El joven que integra este tipo de agrupación no tiene valor por él mismo, son sus acciones, su contribución y pertenencia al grupo lo que le otorga "carta de ciudadano". Si lo abandona o traiciona, pierde ese estatus y por esta razón se le puede arrebatar todo (la vida). Junto a la supuesta solidaridad grupal y su discurso de protección comunitaria, la organización marera fomenta el control de sus miembros y la represión para asegurar su sometimiento.

Género

En una cultura abiertamente machista, estas agrupaciones juveniles se configuran como una plataforma para la liberación del rol tradicional de la mujer y sus conflictos familiares al permitir su entrada en organizaciones desde las que se puede ejercer un poder (más imaginario que real) y dar una solución inmediata a los problemas que pueden estar sufriendo dentro de sus familias (abusos, malos tratos, excesivo control, necesidad económica, etc.). Dentro de estas agrupaciones las mujeres buscarán conseguir el espacio de socialización que necesitan y un reconocimiento que les proporcione seguridad, pero esa aspiración legítima y propia de compartir una imagen idealizada de la agrupación es ilusoria y se aleja completamente de la realidad cotidiana que tendrán que hacer frente en el interior de estas organizaciones:

> La atracción que siente la joven mujer hacia la clica se relaciona con un fuerte componente afectivo-emocional: ella espera encontrar espacios de libertad, de reconocimiento de sus necesidades como mujer, afecto, amistad, respeto. Aspira a que sus jóvenes compañeros, que comparten con ella convicciones, creencias y el mismo estilo de vida, construyan relaciones de igualdad, relaciones paritarias, sin tomar en cuenta que el mundo de las pandillas también está impregnado de valores machistas, donde la violencia de sus hogares se

> reproduce al interior del grupo, e impiden el desarrollo como mujer que sueña con ser libre e igual al hombre (Martín, 2007: 174).

La posición que ocupan dentro de la agrupación es subalterna. Las maras, a pesar de esgrimir un discurso igualitario, reproducen los rasgos tradicionales de la cultura hegemónica en las relaciones de género. Esta particularidad cultural y la "debilidad" que los hombres atribuyen a ciertas actitudes que las mujeres presentan dentro de estas agrupaciones (mayor posibilidad de negarse a cometer asesinatos, confidencias a policías, etc.) pueden estar generando que las mujeres se afilien a la mara en estructuras auxiliares, subgrupos anexos conformados únicamente por mujeres, configurando pandillas femeninas que prestan una labor de apoyo al grupo matriz. Si forman pandillas mixtas (hombres y mujeres), habrá una diferenciación en los ritos iniciáticos a los que se sometan, en la posibilidad de tomar decisiones y en el nivel jerárquico. Una mujer no podrá acceder al liderazgo de este tipo de agrupación juvenil (mixta) aunque contribuya con su presencia y actividades en el grupo:

> La violencia simbólica es también reproducida por ellos mismos, ya que los mismos procesos de dominación y exclusión son ejercidos por ellos en el interior de las maras. Si bien es cierto que hay fuertes lazos de solidaridad, también es cierto que la lealtad y el poder que tienen los líderes de los distintos grupos reproduce procesos de dominación. La situación de la mujer dentro de las pandillas es un ejemplo. En las maras se reproducen las formas de la violencia contra la mujer que en la sociedad se realizan de forma cotidiana (Martel, 2007: 124-125).

Consumo y tráfico de drogas

Pero estos grupos no solo resultan atractivos por cubrir en teoría sus necesidades afectivas, sino que se convierten en hábiles seductores al posibilitar a los jóvenes el acceso a la diversión y al consumo de drogas. Abordar este fenómeno sin tener en cuenta esta variable es no percibir el peso específico que adquiere este consumo en la vida de los jóvenes miembros de las maras. Las drogas se convierten en una vía de escape y diversión que perjudica la inserción en las sociedades que acogen a estos grupos, alimentando y conformando un cóctel de marginación, violencia y drogodependencia que acaba anulando las pocas posibilidades de inclusión de sus trayectorias personales en los contextos laborales

y educativos. La necesidad de mantenerse alerta en los momentos de acción y de relajarse en los de diversión y distensión y la tolerancia, comprensión y complicidad del grupo con el consumo de drogas configurarán un marco ideal para que un joven, ya sea por desarraigo, por problemas familiares o por no tener más horizontes que el presente inmediato y la vida sin freno, llegue a generar una adicción a este tipo de sustancias.

> El principal motivo de ingreso y permanencia en las maras salvadoreñas —anotan varios estudios— es lo que sus miembros denominan 'el vacil', término del lenguaje popular que refiere a la búsqueda de diversión y entretenimiento. "A mí me gusta el vacil, nos metemos por eso", dice alguien, al igual que una buena parte de los mareros [...]. "El consumo era activo, todos los días todo el día, cada rato embalándose", se oye decir a cualquiera de sus representantes (Perea, 2007: 295-296).

> Ciertamente, atracar, agredir y consumir se retroalimentan de uno y mil modos. El consumo es imposible sin el robo, la adicción demanda dinero; y al revés, las "vueltas" exigen una estimulación corporal que neutralice el miedo y la torpeza. Como lo expresa uno, "si no se roba no hay plata, si no hay plata no hay vicio, si no hay vicio no hay nada" (Perea, 2007: 297).

Aunque su adicción o la práctica del consumo fueran anteriores a su adscripción, la mara puede estar facilitando y fortaleciendo esta conducta. Los jóvenes pueden estar accediendo al observar en el grupo no solo una tolerancia a su adicción, sino una plataforma excelente que les facilita el acceso a las drogas y a la diversión asociada a ellas. Hay que tener en cuenta que el consumo no es únicamente el elemento que vincula las drogas con estas organizaciones de calle centroamericanas, ya que los estudios y las investigaciones que se han llevado a cabo señalan que una parte de las actividades de estas agrupaciones se orientan a una de las ramas del crimen organizado, el tráfico de drogas: "Asimismo, las autoridades policiales señalan la responsabilidad de algunas de las clikas en el control del comercio y de la distribución de drogas en sus respectivas zonas de influencias, las cuales se realizan en coordinación con redes del narcotráfico" (Cruz, 2006: 52). El comercio de drogas (narcomenudeo) se ha convertido en una de las actividades lucrativas de las maras. Según el estudio realizado por Demoscopía, S. A., en 2007, la participación del sector femenino marero en esta actividad económica ilícita es muy frecuente y la remuneración

que obtienen las mujeres de sus actividades delictivas (robos, narcomenudeo) consiste en un pago con dinero efectivo (35%) o con drogas (30%). La obtención de este tipo de sustancias ilegales es considerada por las mareras como uno de los beneficios que reciben por pertenecer a este tipo de agrupación. De las investigaciones realizadas se puede inferir que este tipo de agrupaciones no solo toleran el consumo entre sus miembros, sino que convierten su comercio en fuente de ingresos a la vez que facilitan el acceso a las drogas a los jóvenes como medio de pago por sus actividades, con lo que promueven, por lo tanto, el mantenimiento de su consumo.

La calle

Todos los estudios coinciden en observar que este tipo de organización juvenil posee una clara orientación hacia el uso de espacios públicos. Entre las funciones que cumple el territorio encontramos tanto las de naturaleza simbólica como instrumental. El espacio público se convierte en un mapa de significados para los miembros de las maras, en un auténtico territorio simbólico debido a la fuerte vinculación (afectiva y psicológica) que establecen con él. El lazo de unión que establecen con el territorio proporcionará uno de los elementos que facilitará la construcción de su identidad grupal (Demoscopía, 2007. Capítulo II: 26). Los parques, las calles y sus esquinas constituirán los espacios públicos donde su presencia denota dominio, poder y control. Los muros, las paredes, se transformarán para ser marcadas con sus grafitis, definiendo fronteras simbólicas con los denominados *placazos*[14]. Las clicas se adueñan del espacio público marcándolo, es un acto simbólico de apropiación, el "documento" que otorga la titularidad de un espacio, el dominio sobre un territorio. Este espacio definido simbólicamente pasará a ser defendido por la mara que haya llevado a cabo su apropiación. El grafiti se convertirá en un mensaje a navegantes, en advertencia, en un límite que el resto de pandillas han de respetar al hacerse público mediante el símbolo el control del territorio. Además, con esta apropiación simbólica intentan fijar la subcultura de su grupo en la comunidad, situando a este en el entorno próximo de los jóvenes:

14. Pintada que realizan las maras en el inmobiliario urbano para marcar como propio un espacio público o enviar mensajes a otras pandillas. También en el argot marero *placa* puede significar tatuaje.

> A través de la función de la territorialidad la subcultura se enraíza en la realidad colectiva de los muchachos, que de esta manera se convierten ya no en apoyos pasivos, sino en agentes activos. La territorialidad es simplemente el proceso a través del cual las fronteras ambientales son usadas para significar fronteras de grupo y pasan a ser investidas por un valor subcultural. Ésta es, por ejemplo, la función del fútbol para los skinheads. La territorialidad, por tanto, no es sólo una manera mediante la cual los muchachos viven la subcultura como un comportamiento colectivo, sino la manera en que la subcultura se enraíza en la situación de la comunidad (Cohen, 1972: 26-27; citado en Feixa, 2008: 116).

Entre las funciones que desempeña el espacio público sobresalen las instrumentales por la importancia que el factor territorial reporta a estas agrupaciones. La calle pasará a ser un espacio de encuentro, recreativo, de captación, y les proporcionará la logística necesaria en caso de que se produzcan enfrentamientos con miembros de pandillas rivales, convirtiéndose a su vez en una fuente de ingresos derivada de la extorsión a la que someten a la población de las zonas sometidas a su control. El dominio de la zona por parte de las clicas y su permanente visibilidad en esta llevan a la captación de nuevos miembros. La apropiación del territorio conlleva su control, la visibilidad de los miembros de la clica en la zona se hace patente, notoria, la mara impregna el territorio con su presencia. La ocupación del espacio público no será baladí, ya que mediante esta presencia lograrán incrementar el número de miembros de sus agrupaciones, con lo que aumentará el número de simpatizantes y jóvenes interesados en formar parte de las maras. La defensa de las zonas que consideren bajo su dominio llevará a estas agrupaciones juveniles al enfrentamiento entre ellas. Cuando un pandillero ocupe con su presencia el territorio de otro grupo, será rápidamente expulsado de esa zona a través de la intimidación o la agresión. Su sola presencia será motivo de enfrentamiento y puede conllevar la muerte del marero. Para los miembros de estas agrupaciones, esas luchas por el control de los espacios públicos representan la base de su sustento económico, pues de su control dependerá el que puedan traficar con drogas o extorsionar a la población en él.

La presentación social del cuerpo

El elemento identitario que mayor repercusión mediática ha tenido, junto a la violencia que han protagonizado estos grupos, es el tatuaje del marero, esa marca indeleble en la piel que se convierte en el relato biográfico del que lo porta. El símbolo se hace carne en los mareros, que trasladan y hacen visible la identidad grupal en sus cuerpos; sus miembros se sentirán orgullosos de convertir sus cuerpos en emblemas de su adscripción callejera, buscando sentir y apropiarse del poder de la organización. La identidad del grupo se construye, es dinámica y maleable, pero sus símbolos serán "eternos" (si la cirugía no interviene) en el cuerpo de sus miembros. El cuerpo del marero pasará a ser objeto, emblema de la agrupación, haciendo visible, carnal y física una identidad y una organización que no lo son. Estas marcas indelebles en los cuerpos de los pandilleros reflejan la fuerte influencia del conjunto de normas y valores del contexto social en el que estos se socializan. La mutación de la imagen social del pandillero está influida por el *habitus* (Bourdieu, 1972), es decir, por el conjunto de normas, valores y esquemas clasificatorios en función de los cuales los individuos actúan, piensan o sienten. Esta práctica corporal que el marero siente como emblema será percibida bajo la interpretación de los que no son miembros como un estigma, entrando su portador a formar parte de una categoría social no deseable y rechazada tanto por la población como por el resto de pandillas.

> Las elecciones corporales de cualquier persona, mujer u hombre, alto o bajo, joven o viejo, siempre están influidas por el *habitus* in-corporado socialmente [...]. Aquellas prácticas corporales que las y los jóvenes viven y sienten como emblemas, se interpretan y se transforman en estigmas por los que los observan desde una perspectiva externa, como por ejemplo otros jóvenes que han elegido prácticas diferentes para sus cuerpos (Porzio, 2012: 90).

Esta modificación que sufre el cuerpo una vez que el joven pasa a formar parte de la mara es voluntaria, es el pandillero el que pedirá realizarse el tatuaje, pero no es libre. Esta práctica corporal está regulada por la organización, ya que ciertos tatuajes representarán la posición, el cargo o el estatus del individuo en el interior del grupo. Transformar el cuerpo y ser emblema de la mara es un acto que requiere la autorización de los líderes, que al permitirlo están reconociendo el mérito de este miembro y su éxito en las acciones encomendadas por el grupo a su persona. Estas "medallas" proporcionarán al pandillero una imagen social

marcada por su adscripción y las actividades del grupo. El joven pandillero, al convertir su cuerpo en biografía, estaría mostrando tanto el reconocimiento obtenido del grupo como su estatus dentro de la organización (Demoscopía, 2007. Capítulo II: 29). Dentro de las agrupaciones juveniles mareras la identidad personal se diluye en la colectiva. Las pandillas, mediante el control del cuerpo y de la presentación social que sus miembros hacen de él, consiguen crear un sistema de dominación. Este control permite forjar una *visibilidad* que lleva estas organizaciones a alcanzar sus objetivos, ya que tal visibilidad no es fruto del azar, sino que se formula como desarrollo de una estrategia dirigida a alcanzar una serie de fines.

> La idea de *visibilidad* constituye un útil conceptual más para entender los complejos procesos de interacción que configuran el ámbito de lo social y muy especialmente por lo que concierne a la presentación social del cuerpo. En nuestro contexto, visibilidad implica alguien que por unas razones concretas y con una estrategia determinada quiere hacer algo visible en una situación dada; implica también un medio donde esto se hace visible, un alguien a quien se quiere hacer visible esto y unas expectativas sobre esta visibilidad (Martí, 2012: 9).

Las maras han construido un sistema de dominación entre cuyos pilares se encuentra la visibilidad de la identidad grupal mediante la regulación de la *presentación social del cuerpo* de sus miembros. Esta puesta en escena no se agota con la transformación de sus cuerpos mediante la práctica corporal del tatuado, sino que incluiría también la comunicación no verbal. Estas agrupaciones juveniles centroamericanas han desarrollado un lenguaje gestual propio. Se trata de un lenguaje de signos de manos que es transmitido a sus miembros para que puedan identificarse y comunicarse entre ellos. A esta comunicación no verbal habrá que añadir el uso que los jóvenes mareros hacen tanto de su postura como del contacto visual. Las miradas sostenidas, el contacto visual persistente de los mareros, acaban convirtiéndose en un excelente instrumento de intimidación que ayuda a provocar inquietud en quien es objeto de esa mirada.

> Entendemos por *presentación social del cuerpo* la manera consciente y voluntaria de disponer del cuerpo en vista a su interacción social, tanto mediante aquello que se hace en él, como también mediante aquello que hacemos con él. Por una parte, pues, estamos hablando de la imagen que queremos ofrecer

> del cuerpo a través de su cuidado personal, indumentaria y ornamentación, y el no menos importante recurso de las modificaciones corporales. Por otra, la presentación social del cuerpo tiene que ver con la gestualidad, las técnicas corporales y las conductas proxémicas (Martí, 2012: 8).

Comunidades explosivas

No se puede pasar por alto que los jóvenes que se integran en estas organizaciones no buscan únicamente un mayor acceso a las drogas o la tolerancia y la compresión de su adicción en el grupo, sino alcanzar en ellas lo que les ha sido negado o no han encontrado en sus comunidades. Una sociedad que ofrece falta de oportunidades laborales y educativas, violencia familiar, pocos espacios recreativos, autoritarismo, etc., configura un excelente terreno donde "plantar" las semillas-clicas, las células que iniciarán y extenderán la organización sobre el territorio. Si a estos ingredientes le sumamos la carencia de redes sociales y de organizaciones comunitarias que ejerzan de paraguas frente a la incertidumbre, la precariedad y la vulnerabilidad de los menos afortunados, tendremos no solo un terreno apropiado, sino el abono necesario para que la mara crezca con rapidez y fortaleza. Estas circunstancias que reflejan la fractura social no son exclusivas de los países centroamericanos o de una historia nacional concreta, pero sí de un proceso de urbanización acelerada, de factores sociales y económicos que desembocan en exclusión. La respuesta reactiva de los jóvenes será la formación de pandillas que suplan las carencias.

> Las pandillas representan el esfuerzo espontáneo de los muchachos por crear una sociedad para sí mismos allí donde no existe ninguna adecuada a sus necesidades [...]. Las costumbres e instituciones encargadas normalmente de dirigir y controlar no han logrado funcionar eficazmente en la experiencia del muchacho; lo cual está indicado por la desintegración de la vida familiar, la ineficacia de las escuelas, el formalismo y exterioridad de la religión, la corrupción e indiferencia de la política local, los bajos salarios y monotonía de las ocupaciones, el desempleo y la falta de oportunidades para una recreación satisfactoria. Todos estos factores entran en la imagen de la frontera moral y económica y, unidos al deterioro de la vivienda, la salubridad y otras condiciones de vida en los barrios bajos, dan la impresión de desorganización y decadencia generales. La pandilla funciona respecto de estas condiciones

> de dos maneras: ofrece un sustituto de lo que la sociedad no es capaz de dar y proporciona alivio a la supresión y al comportamiento desagradable (Thrasher, 1963: 32-33; citado en Hannerz, 1986: 52).

El riesgo permanente de la violencia estructural y los niveles de pobreza y desigualdad de ingresos que prevalecen en Centroamérica con independencia del ritmo de crecimiento económico fomentan el sentimiento de frustración de unos jóvenes a los que se insta al consumo y al disfrute a través de la publicidad, el cine y la televisión, ejerciendo sobre ellos la presión constante del mercado con sus mantras: "consume para ser feliz", "disfruta el momento", etc. Los jóvenes integrantes de las maras no son extraños, no son los *otros*, sino *nosotros*, tal vez hijos no deseados de una sociedad que parece ir a la deriva, sin referentes, sin más metas que el disfrute de lo inmediato, del ahora o nunca, de la divinización de la juventud y el deseo. Son producto de las contradicciones de nuestra modernidad y sus expresiones violentas son en parte una consecuencia de las *violencias* (estructurales, simbólicas, etc.) que se han ejercido sobre el colectivo más vulnerable de todos, la infancia y la juventud. La violencia intrafamiliar, las políticas económicas injustas, la desigualdad social y económica, el desempleo, el subempleo..., van reduciendo las posibilidades de inserción de los más jóvenes y minando sus proyectos personales, que se centran en el presente ante la falta de horizontes. El andamiaje social deteriorado se fractura por los embates de la economía, la deserción de los políticos y una cultura que fomenta el individualismo y la competencia, no la solidaridad. Es lo *intersticial* de Thrasher, el espacio vacío entre la estructura social y los jóvenes: "También hay fisuras y fallas en la estructura de la organización social. La pandilla se puede considerar como un elemento intersticial en el marco de la sociedad, y el territorio pandilleresco como una región intersticial en el trazado de la ciudad" (Thrasher, 1963: 20; citado en Hannerz, 1986: 49). En las grietas y en el derrumbe de lo social nacen las maras, la nueva comunidad que atrae porque es visible, real y cercana. En ella se puede experimentar lo auténtico, la *virtualidad* no es su campo de acción. La virtualidad es el atributo que caracteriza en los países centroamericanos las políticas públicas de protección al menor y su plena integración social.

La extensión en nuestro país de las agrupaciones juveniles latinas y su versión más violenta, la mara centroamericana, podría tener su motor en las políticas públicas que, transformadas en planes y programas que intentan garantizar

el derecho a la educación de todos los ciudadanos, la plena integración social de los inmigrantes o la protección menor, se acaban difuminando en la *virtualidad* del documento en pdf del boletín oficial de un ministerio o dirección general y no en la realidad que diariamente afecta a estos jóvenes. Si las políticas públicas que han de garantizar estos derechos quedan en una mera declaración de intenciones y no son respaldadas con presupuestos acordes a las necesidades que garanticen los recursos suficientes para este reto, la exclusión pasará factura no solo a los jóvenes, que la sufrirán a nivel personal, sino también al Estado, que verá como económicamente el coste asciende en otra serie de medidas que podrían haber sido minimizadas con una prevención que lleva a la eficiencia. No hay que olvidar que las agrupaciones juveniles se extienden con más facilidad y mayor rapidez allí donde la fractura social se hace más evidente. Por lo tanto, reduciendo esta fisura en la estructura social podremos prevenir, al menos en parte, los factores que generan un terreno propicio para la aparición de formas de sociabilidad que desvían a niños y adolescentes hacia un entorno y unos comportamientos que dificultan aún más la integración en la sociedad que los acoge.

Las maras en Centroamérica son comunidades reactivas que se nutren del producto de la pasividad institucional en la frontera de un sistema que relega a sus miembros y los margina. Estas organizaciones establecerán un poder que se asienta en una violencia inaudita, en un temor que se filtra tanto a nivel interno como externo y les garantiza el dominio simbólico del territorio y el control de la población y de sus miembros.

En una de sus obras,[15] el sociólogo, filósofo y ensayista polaco Zygmunt Bauman nos muestra, guiados a lo largo de su narración por la metáfora de la fluidez, el cambio inducido por el poder económico en la sociedad moderna, una metamorfosis que nos conduce a lo que él denomina *modernidad líquida*, una nueva etapa de la humanidad que conlleva un cambio radical. Los antiguos soportes de seguridad en los que se sustentaba la sociedad se derrumban por los embates inmisericordes de un poder económico que ya no nada (como los sólidos) en el capitalismo industrial (modernidad pesada), sino que fluye, adaptándose a los cambios con una rapidez nunca antes lograda (instantaneidad derivada de la tecnología electrónica y/o digital), sin límites ni barreras que le pongan freno, bajo la forma del capitalismo financiero. Este cambio no solo

15. *Modernidad líquida* (2000).

opera a nivel económico y político, sino que se traslada de la esfera pública a la privada, impactando en las lógicas y prácticas de las personas, que ahora conciben el mundo como un gran supermercado donde todo se compra y se vende, se usa y se tira. Los ciudadanos mutan en consumidores eternamente insatisfechos en búsqueda de nuevas experiencias, de productos con los que suplir su ansiedad constante de seguridad. Dependientes del consumo, del mercado, y libres para elegir entre la amplia variedad de la oferta, pero sin posibilidades de modificar su presente y planificar su futuro, que se presenta oscuro y lleno de incertidumbre, carecen de capacidad "transformativa" y, con ello, de la posibilidad de modificar las condiciones que les dominan. La precariedad, inestabilidad y vulnerabilidad se convierten en unas incómodas parejas de viaje de la modernidad líquida, marcando las condiciones de vida contemporáneas.

Pues bien, esta nueva situación fomenta que los ciudadanos con menores recursos (económicos y sociales) para afrontar esta ruta laberíntica en la que se ha convertido su vida busquen refugio en la comunidad, en comunidades que pueden estar unidas bajo la falsa ilusión de una identidad étnica, e intenten conseguir por unos momentos evadirse de la confusión y el continuo caos en los que están envueltos. Reaccionan y se aferran a una nueva comunidad tribal.

> La difusión en todo el mundo de lo que Pierre Bourdieu ha llamado la 'política de la precarización' tiene iguales posibilidades de imponerse. Si el ataque contra la soberanía del Estado demuestra ser fatal y terminal, si el Estado pierde el monopolio de la coerción (que tanto Max Weber como Norbert Elias consideraron su rasgo más distintivo y, al mismo tiempo, el atributo *sine qua non* de la racionalidad moderna y del orden civilizado), esa situación no originará la disminución de la suma total de la violencia, incluyendo la violencia genocida; simplemente, la violencia será 'desregulada' y descenderá desde el nivel del Estado hasta el nivel (neotribal) de la 'comunidad' (Bauman, 2000: 204).

Las organizaciones mareras producen comunidades "explosivas" que utilizan la violencia para cohesionar a sus miembros y prolongarse en el tiempo, e intentan adueñarse simbólicamente del territorio (grafiti) para marcar fronteras entre el nosotros (comunidad imaginada) y los otros. Estas agrupaciones juveniles centroamericanas encontrarán el sustrato ideal en la falta de un marco institucional que haga frente al reto que supone proporcionar estabilidad y seguridad a los jóvenes. La influencia y el poder que las organizaciones mareras

ejercen sobre estos jóvenes acaban desviando el impulso social de sus miembros hacia la violencia, el exceso, la coacción y la furia. Lejos de conseguir la liberación y la protección adecuadas, la mara los puede someter a la obediencia ciega al líder y a una carencia de horizontes que potencie la sensación (agravada por la situación socioeconómica) de ausencia de futuro.

> En ausencia de un marco institucional de estructuras 'arbóricas' (para usar la metáfora de Deleuze/Guattari), la sociabilidad puede retornar a sus manifestaciones 'explosivas', extendiéndose 'rizomáticamente' y generando formaciones de diferentes grados de durabilidad, pero invariablemente inestables, conflictivas y sin fundamentos sólidos sobre los cuales basarse (salvo las apasionadas y frenéticas acciones de sus adherentes). Habría que compensar la inestabilidad endémica de las bases. Y la complicidad activa (voluntaria y compulsiva) de los crímenes que sólo una 'comunidad explosiva' puede exonerar y eximir del castigo sería la mejor candidata para llenar ese vacío. Las comunidades explosivas necesitan que la violencia surja y que siga existiendo (Bauman, 2000: 204).

Análisis teórico y camino por recorrer

La continua transformación y el éxito en su extensión de las maras, ese carácter dinámico resultado de la adaptación de estos grupos a los diferentes escenarios que tienen que hacer frente, nos lleva a utilizar para una mejor comprensión de este fenómeno social la metáfora de la "fluidez" de Bauman, esa cualidad que poseen los líquidos y los gases. La actual modernidad está inserta en una etapa donde los líquidos triunfan frente a los sólidos. Las medidas tomadas por los gobiernos centroamericanos no han contenido el fluir de las maras. Estas organizaciones han modificado sus formas para adecuarlas al territorio y las condiciones del momento. En el encuentro entre las instituciones del Estado (lo sólido de Bauman) y la mara, esta ha sabido fortalecerse filtrándose entre las grietas, los resquicios abiertos por la fractura social, para salir victoriosa del encuentro entre ambos, empapando al Estado en actos que van en contra de los acuerdos internacionales que promueven el cumplimiento de los derechos humanos.

> Los fluidos se desplazan con facilidad. 'Fluyen', 'se derraman', 'se desbordan', 'salpican', 'se vierten', 'se filtran', 'gotean', 'inundan', 'rocían', 'chorrean', 'manan', 'exu-

> dan'; a diferencia de los sólidos, no es posible detenerlos fácilmente —sortean algunos obstáculos, disuelven otros o se filtran a través de ellos, empapándolos—. Emergen incólumes de sus encuentros con lo sólidos, en tanto que estos últimos —si es que siguen sólidos tras el encuentro— sufren un cambio: se humedecen o empapan (Bauman, 2000: 8).

La respuesta gubernamental a la violencia juvenil en América Central no ha establecido una estrategia que lleve a una respuesta efectiva al fenómeno; las políticas de control y represión no han podido erradicar las causas que llevan a estos jóvenes a integrar este tipo de agrupaciones. Solo se han implementado las medidas coyunturales que pueden frenar temporalmente los efectos (Plan Mano Dura, Plan Súper Mano Dura, Operación Puño de Hierro, etc.), pero estas no proporcionan las condiciones necesarias encaminadas a conseguir de forma permanente que los jóvenes no se involucren en estas organizaciones violentas o puedan llegar a abandonarlas. Las mutaciones que este fenómeno social presenta en los países del triángulo centroamericano demuestran el carácter dinámico de las organizaciones mareras, la gran facilidad que poseen para adaptarse a entornos hostiles y la fortaleza que extraen de su aparente debilidad. La represión las lleva a otros países en busca de refugio y a medio plazo al control de ese nuevo territorio, al dominio del resto de pandillas, al aumento del número de integrantes, a un incremento de sus actividades delictivas y violentas; a una deriva que está transformando lo que fue una organización juvenil en una banda armada al servicio del crimen organizado:

> Las pandillas juveniles californianas, surgidas a mediados de los noventa, están paulatinamente perdiendo las características claves que las definen como organizaciones pandilleras. Están dejando de ser organizaciones de adolescentes y pasando a organizaciones de adultos jóvenes; ya no ostentan su orgullo pandillero sino que lo ocultan; ya no defienden territorio geográfico sino a su organización y a sus negocios; eran abiertas en el reclutamiento pero ahora son extremadamente selectivas; sus relaciones ya no son periféricas al crimen organizado, sino que forman parte de éste; están abandonando los tatuajes, el caló, los graffiti, la mímica particular suya y ahora trabajan en la clandestinidad; han endurecido las reglas para evitar deserciones, llegando al extremo de un exterminio irracional contra sus propios ex camaradas. De la misma forma se observa que las pandillas tradicionales rápidamente evolucionan o

a ser parte de aquellas o de bandas del crimen común u organizado (Andino, 2006: 70).

Ulrich Beck nos proporciona desde la sociología, con dos de sus obras, las columnas del marco teórico donde podremos ir encajando las piezas de una acción dirigida a la prevención. Con la primera, *La sociedad del riesgo* (1986), no tan solo nos da el "mapa meteorológico" de las tormentas a las que habremos de hacer frente, sino que a medida que nos describe la situación (presente y futura) nos muestra cómo hemos llegado a ella, así como las claves para navegar estos mares de incertidumbre de la denominada *sociedad del riesgo*. Narra a lo largo de sus páginas cómo, empujados por una fe inquebrantable en el progreso económico, hemos ido ocultando, negando e interpretando erróneamente los resultados que en forma de riesgos y amenazas producía la "maquinaria" industrial. Cómo desde el sistema científico-técnico y con el consentimiento y beneplácito de las autoridades políticas hemos sido incapaces de dar una respuesta acertada y a tiempo al reto que el proceso de modernización nos lanzaba, poniendo con ello en peligro el proyecto ilustrado de la modernidad.

No obstante, Beck, después de llevarnos al límite (con unas visiones cuasi apocalípticas), nos ofrece una visión positiva del proceso en el que estamos inmersos por el amplio abanico de posibilidades que el mismo desarrollo genera. El proyecto de la modernidad no está acabado, hemos de seguir configurándolo ayudándonos de una perspectiva más realista y consciente de la realidad política, huyendo de la ingenuidad y de las utopías, apoyándonos en la autocrítica, que se configura como principio básico para un desarrollo que tenga en cuenta no solo el normal afán de lucro de las empresas (ya que este está inserto en su propia naturaleza y es su motor), sino también el bien común. Un proyecto que ha de ser alcanzado a través del consenso de todos los agentes implicados (económicos, políticos, ciudadanía, etc.).

La modernidad desarrollada surgió para eliminar las limitaciones derivadas del nacimiento y permitir que los seres humanos obtuvieran mediante su propia decisión y actuación un lugar en el tejido social; pues bien, este objetivo empieza a tambalearse. El proceso de modernización genera como producto de su propio desarrollo nuevos riesgos, nuevas amenazas, obligando a revisar los pasos que se han dado y moviendo al científico *implicado* y a la ciencia a la *ac-*

ción, apoyando esta en el pilar de una reflexión crítica sobre los fines, los medios y las consecuencias de este desarrollo (reflexividad).

Pero ¿cómo trasladar la *teoría de la sociedad del riesgo* al caso que se aborda en este artículo? Empleando la terminología de Beck, los efectos secundarios latentes de la recepción de una gran masa de inmigración empiezan a ser visibles. Estas nuevas amenazas toman forma y se manifiestan en las conductas violentas de agrupaciones juveniles formadas en su mayoría por adolescentes de origen latinoamericano en riesgo social. Desde una perspectiva que parta de la modernidad reflexiva, si queremos ser coherentes con los principios de esta, hemos de tener en cuenta todos los factores que entran en juego. Esto requiere adoptar una postura crítica pero constructiva que afronte las nuevas necesidades desde un campo de estudio que cruce los límites tradicionales entre las distintas disciplinas académicas, es decir, la colaboración y la interdisciplinariedad devienen en este proceso no solo necesarias, sino imprescindibles. Otra condición es recuperar el pensamiento social. Huir de una visión exclusivamente técnica y naturalista de los problemas requiere una investigación cualitativa, los números no transmiten significados, no contemplan las normas, la estructura ni la racionalidad que domina.

En este mar de la globalización nuestro país abrió, en busca de un nuevo El Dorado, sus puertos a la necesaria mano de obra que hizo posible el progreso económico, sin tener en cuenta la fortaleza de los diques (recursos educativos, sociales, etc.) que posteriormente exigiría la acogida de esa bolsa de inmigración. Esos nuevos ciudadanos convertidos por el sistema tecnocientífico en números, porcentajes y gráficos demostraban cuantitativamente que la imparable utopía del progreso económico se hacía realidad. Nuestra fe en el progreso se hacía carne. Pero ese desarrollo (demográfico y económico) tal vez debería haber ido acompañado de partidas presupuestarias que dotaran de robustez a los servicios públicos que hacen posible la integración y la igualdad de oportunidades en nuestra sociedad. Quizás, desde la racionalidad dominante esta necesaria adaptación conllevaba no tener en cuenta la dinámica perfecta, el equilibrio "divino" que el mercado conseguía gracias al espíritu rector de "la ley de la oferta y la demanda". Y al vencer la lógica de la producción de riqueza acabó imponiéndose *la sociedad del riesgo*.

Fieles a nuestra *nueva religión* y convencidos de que esta era la única y la verdadera, gracias al "milagro económico" experimentado durante los últimos años

en nuestro país, nos dejamos guiar por nuestros pastores, que veían como las *obras* crecían en la tierra prometida a la par que sus beneficios. Los riesgos no eran contemplados, permanecían invisibles, ya que no se manifestaban. La crítica era considerada una herejía, fruto de almas descarriadas que no eran conscientes de los buenos frutos que nuestro *mercado hacedor* nos proporcionaba. Un mercado que ha irrumpido en el sistema educativo dañando los fundamentos que daban sentido a la formación: "La formación ha perdido su implícito luego, las líneas de sentido que la orientaban más allá de ella hacia la actividad profesional" (Beck, 1986: 247), convirtiendo el paso del sistema educativo al laboral en un camino lleno de incertidumbre y un criterio de descalificación, porque quienes no accedan a una titulación quedan excluidos del acceso a una ocupación. El trabajo, uno de los grandes ámbitos de seguridad en la época moderna, es cada día que pasa más un factor de preocupación que un medio por el cual sentirse identificado y valorado. En la senda hacia la organización marera cada vez hay menos desvíos y más atajos. Esa inestabilidad que nuestro sistema genera podría ser aprovechada por la organización de estas agrupaciones juveniles, que prometen protección, afecto y comprensión a los jóvenes, convirtiendo a la mara en su aliado y protector solidario.

Hay que tener en cuenta que, a pesar de que las acciones de estas agrupaciones se alejan por el momento en volumen y gravedad de las llevadas a cabo por sus homólogos del otro lado del océano, si no se desarrollan las intervenciones necesarias podríamos con el tiempo ver crecer cuantitativa y cualitativamente el fenómeno de las maras en nuestro territorio. Por decirlo al modo "beckeriano", el estado de latencia del fenómeno no puede ser visto como ausencia de riesgo y ha de ser afrontado como real. El centro de la conciencia de riesgo no reside en el presente, sino en el futuro. Las medidas que se tomen han de evitar y prever situaciones que lleven a conflictos sociales de difícil manejo.

En la segunda de sus obras, *La sociedad del riesgo mundial* (2008), el sociólogo alemán Ulrich Beck nos facilita un enfoque epistemológico que huye del relativismo y la estrechez de miras que han caracterizado la investigación al abordar el estudio de la realidad social. Abre el campo a la anticipación y, por lo tanto, a la previsión. Desde la perspectiva de la seguridad, esta anticipación nos permite manejar de forma eficaz y eficiente los riesgos que conlleva la emergencia en nuestro país de estas agrupaciones juveniles de carácter violento que se han extendido desde los EE. UU. a América Central, instalándose en España al

calor de la inmigración de estos últimos años. Beck nos proporcionaría el marco teórico para un análisis histórico-empírico que tenga como objeto de estudio el fenómeno transnacional de las maras. La reflexividad de la incertidumbre y el momento cosmopolita que estamos viviendo nos conducen a un cambio de paradigma tanto en la sociedad como en las ciencias sociales que tengan como objeto el estudio de esta; las nuevas inseguridades no pueden ser controladas nacionalmente. Nada de lo que ocurre localmente puede ser considerado un mero acontecimiento circunscrito a un lugar, territorio o país determinado. Por ello, hemos de tener presente lo global, porque puede reproducirse en cualquier contexto local; nuestra mirada ha de ser transnacional (local y global al mismo tiempo). Estamos en un período de transformación de la sociedad que el autor conceptúa como *sociedad del riesgo mundial*: "[...] en lo que atañe a la dinámica de los conflictos generados por el riesgo, la mirada nacional ha quedado superada. Es necesaria una mirada cosmopolita para entender la incidencia de la dinámica global en lo general y en lo particular, esto es, a escala nacional o local" (Beck, 2008: 114).

Al igual que el resto de riesgos globales, el fenómeno de las maras provoca unos riesgos que se pueden caracterizar por la ***deslocalización*** —sus causas y efectos no están limitados a un lugar o un espacio geográfico. Una decisión tomada en El Salvador (hogar de la MS-13) puede provocar una escalada de violencia entre bandas en Los Ángeles (EE. UU.). Además, el impacto (el efecto) provocado por la escenificación a través de los medios les otorga un principio de "omnipresencia"—; la *incalculabilidad* —sus consecuencias son incalculables por definición; se trata de "riesgos hipotéticos" que necesitan ser verificados. En nuestro país la fase de "latencia" nos impide ver más allá del presente y hemos de "imaginar" su posible evolución, haciendo del pronóstico más un "augurio" que una hipótesis fundamentada en hechos objetivos—; y la *no compensabilidad* —frente a la muerte de menores y jóvenes provocada por la violencia irracional de sus iguales, la lógica de la compensación deja de ser válida y la sustituye *el principio de la previsión mediante la prevención* y el empeño de anticipar y evitar riesgos cuya existencia aún no está probada—.

Con la sociedad del riesgo mundial se difuminan las categorías de los *otros* y *nosotros*, inmigrantes y autóctonos, el fin de nuestra posición de distanciamiento frente a los riesgos. La fuerza de los peligros globales destruye las zonas protegidas tanto internas como internacionales. Bajo estas condiciones, las

instituciones nacionales (y sus reglas) que tienen por objetivo la identificación y el reconocimiento de los riesgos (las relaciones nacionales de definición) pueden obstaculizar el control transnacional del ir y venir de los peligros. La información de los Estados organizada nacionalmente no fluye hacia los países receptores de riesgos, lo que merma la eficacia en la lucha contra este tipo de organizaciones; la colaboración internacional no es una opción, sino una condición para la buena marcha de las investigaciones.

En España el fenómeno está viviendo una primera fase donde los episodios violentos son esporádicos y su vinculación con la delincuencia es todavía reducida. No obstante, la experiencia vivida en los EE. UU. viene a demostrar el carácter "líquido", el continuo cambio de este tipo de organizaciones. No son organizaciones "sólidas", sino que su morfología se adapta al entorno y muta cuando la situación lo exige. Nacen y se extienden cuando el terreno es "fértil" y adoptan la forma necesaria para su supervivencia. La dinámica de estas agrupaciones se basa en la posibilidad permanente de cambio. Por lo que respecta a nuestro país, los investigadores hablan de "latencia" para indicar la etapa en la que se encuentra este fenómeno social. Las pandillas preocupan, pero no por lo que son, sino por lo que pueden llegar a ser.

> El riesgo que hace un momento aún estaba aquí con un semblante determinado, ahora ya está allí y con un rostro totalmente diferente según las culturas, sistemas, regiones del planeta [...]. Es lo líquido de (Bauman), o sea, la transformación permanente, el amontonamiento de riesgos a menudo pasajeros [...]; riesgos que constituyen la ambivalencia e incalculabilidad de la sociedad del riesgo mundial (Beck, 2008: 94).

> Los riesgos señalan a la posibilidad futura de ciertos acontecimientos y procesos, hacen presente una situación mundial que (aún) no existe. La categoría de riesgo se refiere por tanto a la realidad discutible de una posibilidad que no es mera especulación pero tampoco una catástrofe efectivamente acaecida. Los riesgos son siempre acontecimientos futuros que es posible que se presenten, que nos amenazan y, puesto que esta amenaza permanente determina nuestras expectativas, invade nuestras mentes y guía nuestros actos [...] (Beck, 2008: 27).

Otro rasgo a tener en cuenta y que inclina la balanza a favor del marco de la *teoría crítica de la sociedad del riesgo mundial* es el hecho que deriva del éxito

de estas agrupaciones. La victoria de las maras se debe a que no emplean una racionalidad instrumental carente del refugio de los afectos y el calor de la comunidad; por el contrario, proporcionan a sus miembros la identidad perdida, la seguridad y la protección de una organización que pasará a ser su familia. En cambio, la racionalidad instrumental de la primera modernidad que sigue imperando se preocupa principalmente por lo siguiente:

> Ésta se mueve exclusivamente por la maximización de la efectividad y la eficiencia. Los afectos, por el contrario, no son cosa suya, como tampoco la 'preocupación por el ser', el propio y el de los demás, que sí forman parte de las experiencias existenciales y transfronterizas clave en la sociedad del riesgo mundial (Beck, 2008: 269).

Una investigación que quiera ofrecer un nivel aceptable de comprensión de este peculiar fenómeno social y conseguir abrir el campo a intervenciones que prevengan sus amenazas ha de abandonar las aguas de la racionalidad instrumental de la etapa industrial para "bucear" en la reflexividad de los riesgos globales. Para analizar estas agrupaciones como nuevas formas sociales, tendremos que emprender el viaje hacia el nuevo paradigma y sumergirnos en el océano de la incertidumbre de la sociedad del riesgo mundial para llegar a una hermenéutica cosmopolita que nos permita comprender la dinámica de los conflictos que dicha sociedad comporta.

Bibliografía

Andino, Tomás (2006). *Las maras en la sombra*. Tegucigalpa: UCA.

Bauman, Zygmunt (2000). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Beck, Ulrich (1986). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

— (2008). *La sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida*. Barcelona: Paidós.

Bourdieu, Pierre (1972). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cruz, José M. (2006). *Maras y pandillas en Centroamericana*. San Salvador: UCA.

Demoscopía, S. A. (2007). *Maras y pandillas, comunidad y policía en Centroamérica. Hallazgos de un estudio integral* [en línea]. Disponible en web: <http://www.undp.org.gt/data/publicacion/Maras%20y%20pandillas,%20comunidad%20y%20polic%C3%ADa%20en%20centro%20am%C3%A9rica.pdf>

Falkenburguer, E. y Thale, G. "Maras centroamericanas: Políticas públicas y mejores prácticas". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n.º 81 (2008), pp. 45-66.

Feixa, Carles (2008). *De lóvenes, bandas y tribus.* Barcelona: Ariel.

Fernández J. y Ronquillo V. (2009). *De los maras a los zetas*. México: Ediciones DeBolsillo.

Gallego, Pedro (2008). *La mara al desnudo*. Málaga: Sepha.

Gramsci, Antonio (2000). *Cuadernos de la cárcel.* México: ERA.

Hall, S. y Jefferson, T. (2005). *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post War Britain*. University of Birmingham.

Hannerz, Ulf (1986). *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hedbige, Dick (2002). *Subcultura: el significado del estilo*. Barcelona: Paidós.

Macionis, John J. y Plummer, Ken (2011). *Sociología*. Madrid: Pearson.

Martel, Roxana (2007). "Las maras salvadoreñas: nuevas formas de espanto y control social", en J. M. Valenzuela, A. Nateras y R. Reguillo (coords.): *Las maras. Identidades juveniles al límite*. México: UAM, pp. 83-125.

Martí, Josep. "La presentación social del cuerpo en el contexto de la globalización y la multiculturalidad". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXVII, n.º 1, enero-junio 2012, pp. 7-18.

Martín, José (2007). "Las maras, un problema sobredimensionado", en J. M. Valenzuela, A. Nateras y R. Reguillo (coords.): *Las maras. Identidades juveniles al límite*. México: UAM, pp. 157-186.

Perea, Carlos M. (2007). "Pandillas y sociedad contemporánea", en J. M. Valenzuela, A. Nateras y R. Reguillo (coords.): *Las maras. Identidades juveniles al límite*. México: UAM, pp. 271-206.

Porzio, Laura. "El cuerpo entre la resistencia y la asimilación: Estrategias incorporadas e itinerario corporal de un latin king". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXVII, n.º 1, enero-junio 2012, pp. 85-114.

PUJADAS, Joan J. (1992). *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).

SAVANIJE, Win (2007). "Las pandillas transnacionales o maras: violencia urbana en Centroamérica". *Foro Internacional*. Vol. XLVII, n.º 3, julio-septiembre 2007, pp. 637-659.

SORIANO, Juan P. (2008). "Adaptación social de las pandillas juveniles latinoamericanas en España. Pandillas y organizaciones juveniles de la calle". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n.º 81, 2008, pp. 109-137.

VALENZUELA, José M. *et alii* (2007). *Las maras. Identidades juveniles al límite*. México: UAM.

WOLF, Sonja (2009). "El control de las pandillas en la relación El Salvador-Estados Unidos". *Foreign Affairs Latinoamérica*, vol. IX, n.º 4, octubre-diciembre 2009, pp. 85-86.

¿Quién escucha a los terapeutas? Representaciones de los profesionales en un CAS de Cataluña*

Carmen Laura Paz Reverol
Doctora en Antropología (URV)
Laboratorio de Antropología Social y Cultural (LASYC)
Universidad del Zulia (LUZ), Venezuela
cpaz@luz.edu.ve

Resumen: *El punto de partida de esta investigación es el interés por describir y analizar las representaciones de los terapeutas y profesionales en un centro de atención para drogodependientes de una ciudad media de Cataluña. Nuestro objetivo se centra en analizar cómo los terapeutas identifican, denominan e interpretan la enfermedad en las personas con problemas de alcohol (pcpa) y cómo diseñan sus terapias y tratamientos desde el enfoque sistémico-relacional. Con este fin, se recogen las experiencias de 16 profesionales (médicos, psicólogos, psiquiatras, trabajadores sociales, enfermeros, mediadores interculturales) de dicho centro con las personas que acuden al servicio y sus narrativas en cuanto a la enfermedad y el tratamiento de los usuarios; también las reflexiones sobre la evolución y las perspectivas del Centro de Atención para Drogodependientes desde el punto de vista de los terapeutas como actores sociales. A partir de una metodología etnográfica centrada en el punto de vista del actor, la convivencia durante un año con los terapeutas ha permitido captar el sentido que adquiere para ellos la enfermedad y el tratamiento, circunscrito al ámbito biomédico. Como estrategias básicas para la recogida de información se utilizaron la observación participante y la entrevista en profundidad.*

Palabras clave: *alcohol, terapia sistémica-relacional, narrativas, terapeutas, tratamientos*

Abstract: *The aim of this research is to determine and analyse representations of therapists and professionals in a Drug Addict Attention Centre in a medium-size city in Catalonia. Our research analyses how therapists identify, name and interpret illness in persons who have alcohol problems and how they devise therapies and treatments from a systemic-rational*

* Este artículo forma parte de una tesis doctoral culminada titulada *Padecimientos y tratamientos en torno al alcohol: representaciones y prácticas*, dirigida por el Dr. Oriol Romaní i Alfonso y presentada en la Universitat Rovira i Virgili en el año 2011.

point of view. To this end, the researchers gathered the experiences of 16 professionals from the centre (psychologists, psychiatrists, social workers, nurses, intercultural mediators) and of the individuals who attend the health centre. The aim was to listen to their narratives and accounts regarding illness and the treatments provided to the patients, and also to determine the perceptions of the therapists and patients regarding the Drug Addict Attention Centre and its activities. By using an ethnographic methodology centred on the patients' impressions and sharing their experiences with the therapists over the course of one year, the researchers have been able to determine the meanings with which the biomedical field has circumscribed the patients' illnesses and treatments. Participant observation and in-depth interviews were the main strategies used for gathering information.

Keywords: alcohol, relational systematic therapy, narrative, therapists, treatments.

1. Introducción

Uno de los interrogantes que a menudo escuché entre los profesionales de la salud y terapeutas que atendían a las *personas con problemas de alcohol* y otras drogas era: ¿quién cuida al cuidador? La pregunta era muy sugerente, pues señalaba que nadie cuida de los profesionales de la salud que atienden casos de drogodependencias. Así pues, yo quería escuchar a los profesionales acerca del sujeto que trataban. Es así como la pregunta "¿quién cuida al cuidador?" se convierte en "¿quién escucha a los terapeutas?". Sin ninguna duda yo quería escucharlos. De ahí el título de este artículo, que pone de manifiesto, por mi parte, la disposición para la escucha, y, por parte de los profesionales, la extrañeza y a la vez comodidad de ser escuchados por una antropóloga, pues señalaban que siempre debían escuchar a las personas que trataban, pero que casi nunca eran escuchados. En la formulación de esta pregunta es indudable la influencia de Bimbela Pedrola (1995), quien plantea la necesidad del cuidado de los profesionales de la salud. Uno de estos cuidados se plasmaría mediante la escucha de las inquietudes, los conocimientos y las experiencias del terapeuta acerca de su trabajo con personas que tienen problemas de drogodependencias. Con la pregunta también se plantea el papel de la antropología médica en estos escenarios para facilitar una relación de apoyo y escucha no solo del terapeuta, sino también del usuario.

Hay que distinguir esta interacción (investigadora-terapeutas) de las que comúnmente suelen tener los psicoterapeutas y que se basan en la "supervisión",

que evoca "una relación jerárquica en la cual a los saberes de una de las partes se les atribuye un estatus de 'súper' visión y la otra parte es sometida a esta supervisión en temas referidos a su trabajo y a su identidad como terapeuta" (White, 2002:188). Por lo tanto, en la interacción entre la antropóloga y los profesionales de la salud estos podían expresar lo que quisieran sobre su identidad profesional, grupal o institucional y sobre los sujetos que atienden.

Es necesario destacar que la escucha de la etnógrafa a los terapeutas fue bien acogida desde el principio. Señalaba una de las profesionales con más antigüedad en el CAS:[1] "Con esas preguntas tan abiertas es cómodo de contestar, pues, porque permites expresar muchas cosas, divagar, hay otros que divagamos demasiado, otros no mucho" (doctora Batalla,[2] 2009). Surgieron actitudes de extrañeza, pero más de aceptación:

> ¿Quieres que te diga una cosa? Al principio me ha costado un poquito, la verdad. Como un esfuerzo que tenía que hacer, pero después me sentía tan a gusto hablando contigo, que sabes escuchar muy bien…, sí, eso es algo que te valoro, porque yo estoy acostumbrada a escuchar a los demás, pero no a que me escuchen a mí, eso me pasa tan pocas veces que me he sentido muy a gusto..., sabes escuchar y observar la realidad y eso es lo que hace un antropólogo, me parece. Luego supongo que tú haces tus hipótesis y tus elucubraciones [se ríe] (doctora Batalla, 2009).

A partir de la interacción investigadora-profesionales de la salud se puede afirmar que el intercambio ha sido *simétrico*, basado en el respeto mutuo y la confianza; en palabras de Good, es "una conversación, una danza, una búsqueda del significado…" (Good, 2003).

Los terapeutas se perciben a sí mismos como un grupo muy sólido y que se ha ganado el reconocimiento como un servicio de drogodependencias de referencia en Cataluña. En tal sentido, conversaron con la antropóloga acerca de su labor terapéutica y su experiencia con las personas que atienden. Esto nos permite hacer un paralelismo de su trabajo con la labor del sastre, pues una

1. Centro de Atención y Seguimiento de las Drogodependencias (CAS), en adelante CAS.

2. Los nombres que aparecen en esta investigación no se corresponden con los reales; ello se hizo con el objetivo de resguardar la confidencialidad y la protección de datos de carácter personal de los sujetos que participaron en la investigación. En el contexto español, de acuerdo con la Ley 15/1999, de 13 de diciembre, de Protección de Datos de Carácter Personal, los datos personales que se requieren (por ejemplo, edad, sexo o datos de salud) son los necesarios para cubrir los datos del estudio. Solo interesaron los datos de salud, edad, sexo y ocupación.

de las primeras metáforas que surgen al observar a los profesionales es la idea de que representan un "traje a la medida" para las personas con problemas de drogas; este planteamiento evoca muchas imágenes que se tratarán de plasmar en el texto. Por medio de una metodología cualitativa que incluyó técnicas de recogida de información (entrevistas en profundidad, observación, observación participante), los profesionales que laboran con problemas de drogas hicieron un recorrido de sus años de servicio. En las entrevistas, los terapeutas rememoran sus vivencias y experiencias en el CAS. Se propone, a partir de Good (2003: 28), plasmar "una visión de la enfermedad como un «síndrome de experiencia», «un conjunto de palabras, experiencias y sentimientos que suelen concitarse respecto a los miembros de una sociedad»".

En consecuencia, nos interesamos por las representaciones que el personal sociosanitario elabora acerca de las personas con problemas de alcohol (pcpa),[3] así como las representaciones sobre su rol terapéutico. Nos interesa conocer de qué manera se estructuran las representaciones de los terapeutas sobre el padecimiento de las personas con problemas de alcohol y otras drogas, signos y síntomas, tratamientos. Los objetivos que se persiguen son interpretar las representaciones de los terapeutas sobre el padecimiento y el tratamiento de la persona con problemas de drogas.

2. Precisiones teóricas y metodológicas

Para Geertz (1989), la antropología es un tipo de ciencia distinto de las ciencias experimentales y su diferencia se basa en la descripción y explicación.

> Semejante concepción de la manera en que funciona la teoría en una ciencia interpretativa sugiere que la distinción (en todo caso relativa) que se da entre las ciencias experimentales o de observación entre "descripción" y "explicación", se da en nuestro caso como una descripción aún más relativa entre "inscripción" ("descripción densa") y "especificación" ("diagnóstico") entre establecer la significación que determinadas acciones sociales tienen para sus actores y anunciar, lo más explícitamente que podamos, lo que el conocimiento así alcanzado muestra sobre la sociedad a la que se refiere y, más allá de ella, sobre la vida social como tal (Geertz, 1989: 36).

3. Se aborda la propuesta de Cunillera i Forns (2006), que es el concepto con el que se manejan los profesionales de la psicología desde el punto de vista más formal por considerar que no estigmatiza a las personas que consumen una determinada sustancia, en este caso el alcohol.

Para este autor, la interpretación es una forma particular de descripción ya que considera que es la única forma de describir los hechos de significados.

Dar cuenta de las representaciones de los actores sociales que pertenecen a las instituciones médicas permite interpretar los conceptos —significados— y comportamientos (haceres) para tratar la enfermedad y el cuidado que requiere desde su propia perspectiva. La práctica médica será entendida entonces, según Parsons, como un "mecanismo" en el sistema social para afrontar las enfermedades de sus miembros. Implica una serie de roles institucionalizados. El rol de médico o profesional sociosanitario se enfoca a "cuidar de los enfermos". De esta manera, "el rol del médico se encuentra en un puesto avanzado en el continuum de los niveles cada vez más altos de competencia técnica exigidos para su desempeño" (Parsons, 1999: 406).

En las representaciones y prácticas de los profesionales de la salud se parte del supuesto de "que es irrelevante que al médico le guste o le disguste el enfermo concreto como persona; en la mayoría de los casos el problema puramente objetivo consiste en habérselas con una enfermedad particular" (Parsons, 1999: 407). Hay enfoques más actuales que no desmienten esta aseveración; White (2002: 156) señala que "el terapeuta es un observador informado, quien, en lo que al conocimiento se refiere, ha logrado un estatus autónomo, imparcial y desinteresado. La persona que hace la consulta es considerada el objeto de este conocimiento y, por medio de esta interacción, es constituida como el 'otro'". De esta manera, los discursos profesionales refuerzan "poderosamente el dualismo sujeto/objeto tan generalizado en la estructuración de las relaciones en la cultura occidental" (White, 2002: 159). Existen muchas críticas a las pretensiones de verdad de estos discursos profesionales y a las relaciones de poder que reproducen; por ejemplo, es necesario distinguir cómo son percibidas las cosas en sí mismas y cómo pensamos que son, y hay cuestionamientos con respecto a la participación de los terapeutas en los procesos terapéuticos en condiciones de neutralidad e imparcialidad.

El trabajo etnográfico (método que marca la particularidad de la antropología) es el método privilegiado en esta investigación, en la cual se utilizaron principalmente como estrategias básicas para la recogida de información las entrevistas en profundidad y la observación participante. Se presenta un tipo de práctica de investigación que nos permite sacar el máximo provecho del enfoque holístico relacional, al analizar "los problemas globalmente, rela-

cionándolos de manera contextuada en sus distintos niveles de la realidad y a través de distintas articulaciones entre dichos niveles". De igual manera, dicho enfoque supone "la dialéctica entre los niveles micro y macrosocial", que permite "describir y explicar de manera concreta las cosas, al mismo tiempo que de este análisis concreto podemos sacar hipótesis, reflexiones genéricas, verificar o contradecir teorías generales" (Romaní, 1999: 150).

Toda labor etnográfica requiere trabajo de campo, que es el proceso de observación, recolección, selección de la información, análisis e interpretación que se genera a partir de la interacción con los sujetos implicados. En este caso, la relación continua con los usuarios y profesionales de la salud del CAS aportó una buena información de cómo van cambiando los problemas vinculados a las drogodependencias (incluyendo el alcohol) en una zona determinada.

Se trata entonces de recuperar el punto de vista de estos actores sociales con la finalidad de "incluir el saber/poder local" y revalidar a unos actores sociales en la medida en que "pueden tener representaciones y prácticas similares, pero también saberes diferenciales, conflictivos y hasta antagónicos respecto, por ejemplo, de los procesos s/e/a" desde la perspectiva de la antropología médica (Menéndez, 2002).

En la construcción de los instrumentos y su aplicación se establecieron los siguientes criterios: la entrevista se estructuró para obtener inicialmente los datos de manera espontánea y se utilizaron preguntas abiertas para no condicionar las respuestas. Se considera, a partir de las ideas de Menéndez (1996: 65), que "las respuestas de los médicos constituyen, para nosotros, la expresión de un conjunto organizado a partir de la unidad donde trabajan, de la institución a la que pertenecen, del universo de pacientes comunes, del área de intervención y de la vinculación con otros grupos de profesionales".

También se asume, junto con Good (2003: 28), que el lenguaje de la medicina "es un rico lenguaje cultural, vinculado a una versión de la realidad y del sistema de relaciones sociales altamente especializada y, al aplicarse a la atención médica, confluye con profundas preocupaciones morales y con sus más obvias funciones técnicas". A partir de este lenguaje cultural se prestará atención a los significados y las interpretaciones de la enfermedad en el dispositivo de atención a las drogodependencias. En este texto se transcribirán y analizarán las representaciones que incorporan los términos según las definiciones

de los terapeutas, funcionando nuestros conceptos como marco referencial de interpretación.

La etnografía se realizó en un período de trabajo de campo de un año en un centro de atención y seguimiento de las drogodependencias (CAS) de la provincia de Tarragona, España, en el cual se observó y entrevistó a dieciséis terapeutas —médicos (2), psiquiatras (2), psicólogos (4), enfermeros (3), educadoras sociales (2), trabajadores sociales (2) y mediadora intercultural (1)— que laboran en ese centro y ofrecen servicio a una población abierta o asegurada residente en un área determinada que se caracteriza por pertenecer, en su mayoría, a niveles socioeconómicos medios-bajos.

3. Descripción y análisis de los resultados

Los resultados dan cuenta de las representaciones sobre la persona con problemas de alcohol, la enfermedad y el tratamiento. En este apartado se presentan las definiciones de la enfermedad, las causas u orígenes, los síntomas y los tipos de personas con problemas de alcohol. Hemos puesto de relieve la riqueza de las representaciones e ideas del personal biomédico y social en dicho dispositivo durante el trabajo etnográfico.

Los profesionales tienen conocimientos amplios de las personas con problemas de alcohol y otras drogas, pero para evitar procesos de "etiquetamiento" prefieren no señalarlos como "alcohólicos", sino que se refieren a ellos como personas con problemas de alcohol (pcpa). Sin embargo, en sus conversaciones cotidianas se colaban algunas designaciones prefiguradas y cuestionadas en el ámbito más "formal" como "el/la alcohólico/a", "el de alcohol", "el de coca"... Algunos psicoterapeutas apuntan diferencias sustanciales en cuanto a los drogodependientes según las sustancias que consumen, a pesar de sus muchos puntos en común interpretados a partir de la terapia sistémica relacional, que señala:

> [...] [es] el síntoma que expresa una disfunción relacional entre el sujeto que bebe y el resto de los miembros de la familia permaneciendo en el tiempo, precisamente porque cumple una función que mantiene el equilibrio familiar (Cunillera i Forns, 2006: 31).

Desde el enfoque sistémico-relacional, otra de las profesionales llega a la siguiente definición:

> Para mí, es una persona…, no me gusta cronificar las cosas, hay personas que necesitan mucho más tiempo que otras para mejorar, ¿no?... Hay personas que durante determinados momentos de su vida que las cosas no acaban de funcionar bien y no acaban de encontrar la manera de salir de allí, lo que hacen es consumir…, no tanto que el problema está en la botella, ¿no?, sino que el problema para mí está en qué le pasa a esa persona que tiene que beber… (doctora Laia, 2009).

En los profesionales hay convergencia de planteamientos al poner en entredicho la idea que avala un "[...] discurso este de alcohólico para toda la vida, ¡todo esto!... Prefiero hablar de personas, de personas que tienen determinados problemas en momentos de su vida y las acompaño para que puedan estar mejor" (doctora Laia, 2009). La persona a la que se la etiqueta como "alcohólico" se instala en ese estado de permanencia, es decir, es "alcohólico para toda la vida" y no produce ningún cambio en su vida.

Una de las profesionales señala que desde hace dos años atiende a pcpa, porque lleva más tiempo atendiendo a "heroína y coca", y señala el cambio de su visión con respecto a las pcpa:

> […] el paciente de alcohol lo disfruto mucho porque me siento cómoda, pienso que es un paciente como muy agradecido también. El de coca es más duro… Ahora hace dos años te hubiese dicho que con los de alcohol, "noooo". Ahora no te sé decir con quién me quedo, es que son gente que sufre mucho y en silencio, que traga, traga y traga y no puede explotar, personalmente debe ser que me siento atraída a este tipo de gente (S. M., 2009).

En cuanto a los sentimientos que suele generar la relación terapeuta y usuario del CAS, señala una de las profesionales:

> Hay pacientes que te generan también mucha "contradicción", los terapeutas también tenemos sentimientos. Y aunque estamos acostumbrados a manejar nuestros propios sentimientos y a procurar que no perturben las dinámicas de las terapias, una persona te cae mejor que otra, es evidente. El recelo puede ser mutuo; si te miran con recelo, tú acabarás mirando con recelo. Una desconfianza dificulta la comunicación… (doctora Batalla, 2009).

A pesar del intento de no etiquetar y de no tener sentimientos contradictorios con respecto a las personas con problemas de drogas, también surgen

concepciones sobre un tipo de paciente que se designa como "barracuda";[4] estas denominaciones se quedan en el interior de la institución para uso de los profesionales en el análisis de los casos y no son compartidas con los usuarios. Según nuestro criterio, dichas ideas nos informan sobre la trayectoria y experiencia de los profesionales desde una perspectiva más sociocultural que biomédica. Veamos su planteamiento:

> Este es el tipo de personas que han hecho muchos tratamientos y en todos fracasan; nosotros le llamamos "barracuda", que es un pescado. Son pacientes "barracuda" que van quemando recursos, que van probando todo y confirmando que nada les sirve. Llegan aquí también a quemar este recurso para confirmar que nada funciona y que la culpa está fuera de ellos. No asumen ninguna responsabilidad. Vienen a ver qué encuentran, pero para confirmar que no hay nada, es la expectativa del no cambio (R. P., 2009).

Este tipo de persona va agotando los recursos, en su trayectoria de atención también ha pasado por Alcohólicos Anónimos y comunidades terapéuticas, ha hecho ingresos en hospitales, ha sido tratado ambulatoriamente por psiquiatras y psicólogos y "nada les sirve". Esta es la construcción sobre él y muchas veces de su familia, al constatar que lo que le ofrece la institución y los profesionales "tampoco le sirve"; así pues, "ya van con esta predisposición al fracaso" (R. P., 2009). Con las personas percibidas como "barracudas" según los terapeutas se plantea difícil el trabajo de psicoterapia.

El arte de hacer "trajes a la medida": definiciones de los terapeutas sobre la enfermedad relacionada con el alcohol y otras drogas, síntomas y causas

La definición de alcoholismo y/o "las personas con problemas de alcohol" (pcpa), los tipos de pcpa, las causas u orígenes y los síntomas, desde la perspectiva de los terapeutas, permiten dar cuenta de la complejidad de las narrativas relacionadas con estos aspectos. Todos los profesionales coinciden en la dificultad para definir el alcoholismo; tal como señala de manera jocosa una de las psiquiatras del centro, "el alcohol riega bien algunos terrenos" (doctora Martínez,

4. La designación surge del libro *Pescando barracudas*, de Joel S. Bergman (1999); el término *barracuda* es la metáfora que utiliza el autor para referirse a algunas familias resistentes al cambio que terminan quemando al terapeuta.

2009). Es un término que todo el mundo da por entendido, pero cuando toca definirlo se dan muchas aproximaciones desde el lenguaje científico hasta el más popular; por eso se propone, a partir de Good (2003: 11), la consideración de que "la ciencia médica es en parte una formación ideológica". A partir de esta consideración, es imperioso realizar estudios socioculturales de los sistemas médicos que permitan a la antropología médica ocuparse no solo de las cuestiones referentes a biología y cultura, sino también "del sufrimiento humano, y de los rituales para afrontar los trastornos y peligros que puedan acechar a la persona, y, por lo tanto, de la investigación de la experiencia humana y de los cimientos existenciales de la cultura" (Good, 2003: 11); desde esta perspectiva se abordan los discursos tanto del profesional sanitario como de las pcpa.

Hay definiciones que identifican el malestar y el sufrimiento como factores explicativos en el mantenimiento de la situación de las "personas con problemas de alcohol"; su padecimiento se explica como un "síntoma que evidencia un conflicto interno o algún otro tipo de problemas". En este sentido, los profesionales señalan: "[...] son personas que tienen problemas con el alcohol, pero detrás hay una problemática social, económica, familiar que causa sufrimiento, malestar, algo..., que para poder soportar el dolor, el sufrimiento, empieza con los consumos que no son dañinos y los va incrementando" (Miguelina G., 2009). Así pues, debajo de la sustancia subyacen toda una serie de problemáticas que afectan a la persona y hacen que se refugie en la sustancia, pues:

> [...] para mí, los problemas con el alcohol son síntomas del malestar. Y el malestar puede ser debido a muchísimas causas. El malestar asume muchas veces el síntoma de una disfunción familiar. La hipótesis que siempre nos hacemos los psicoterapeutas es: ¿qué ha podido pasar en esta familia para que una persona se encuentre tan mal y beba? Porque a veces es incluso una cuestión generacional. Desde los abuelos se ha ido transmitiendo un "mensaje", muchas veces inconsciente, que puede llegar a la persona afectada... (doctora Batalla, 2009).

Su interpretación permite articular al individuo con la sustancia y el contexto, que es lo que puede situar la problemática subyacente, que será diferente para cada caso. La enfermedad de las "personas con problemas de alcohol" es planteada por todos los profesionales desde una perspectiva de "diagnóstico a partir del consumo: como trastorno de abuso o de dependencia" (doctora Ba-

talla, 2009). Dicha enfermedad "[...] se manifiesta con una conducta, una conducta que suele aparecer en forma de dependencia o en forma de abuso cuando la persona está haciendo un mal uso que comporta un riesgo para la salud y que puede repercutir a nivel sociofamiliar" (doctora Muralla, 2009).

El planteamiento de los profesionales médicos se perfila hacia la definición de *alcoholismo* y la estigmatización de las personas:

> [...] seguramente no voy por la parte más científica..., digamos que a nivel de valoración del alcoholismo es cuando se plantea que hay una dependencia directa al alcohol, pero que muchas veces no hace falta que haya una dependencia física como se describe en los manuales DSM-IV,[5] por ejemplo, ¿no?, o en el CIE-10.[6] Yo diría que es mucho más amplio, que toda aquella persona que comporte o tenga problemas relacionados con el consumo de alcohol, independientemente de la cantidad o que sea una dependencia, por el solo hecho de tener problemas ya lo podíamos plantear, el alcoholismo. Pero, al mismo tiempo, a veces no me gusta hablar de alcoholismo porque genera una etiqueta con una estigmatización que a veces no es conveniente, pero, bueno, nos entendemos cuando hablamos de alcoholismo, tenemos que usar un lenguaje común de todos modos (doctora Tecla, 2009).

La palabra *alcoholismo* genera una etiqueta estigmatizadora; por lo tanto, en los abordajes se procura cambiar el discurso de la persona, que se refiere a sí misma como "alcohólico/a" y que acude por ese problema, se llama por su nombre. Explica una profesional: "Cuando tratamos a cada individuo intentamos individualizarlo en cierto modo, y si vienen personas con una gran etiqueta o estigmatización, intentamos cambiarla, ¿no? Porque a veces le da identidad que tampoco es conveniente" (doctora Tecla, 2009). Desde un punto de vista psicoterapéutico se analiza "más como un síntoma que como una enfermedad en sí", pues lo interesante es "reconocer los problemas que hay debajo de ese problema de alcohol" (doctor Renato, 2009).

Las causas u orígenes del padecimiento de las personas con problemas de alcohol son muy diversos; desde el enfoque sistémico-relacional las causas son siempre sociales, ambientales, familiares o genéticas, pero no de manera determinante:

5. *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales DSM-IV* de la American Psychiatric Association.

6. Es el acrónimo de Clasificación Internacional de Enfermedades, décima versión (versión en español).

> Son varias. Si pensáramos que fuese genético, yo pienso que representaría que nunca se va a arreglar. Yo siempre digo a saber hasta dónde llega la genética y dónde empieza el ambiente familiar. Puede que una persona tenga una base genética que la puede predisponer, pero el desencadenante es el ambiente en el que tú vives. En definitiva, los factores pueden ser genéticos, psicológicos, psiquiátricos, ambiente familiar y luego los individuales de cada persona. De hecho, hay muchos trastornos de personalidad que beben (doctora Muralla, 2009).

Las causas, aunque sean miles, desde esta perspectiva siempre tendrán que ver con lo familiar y relacional, cuyo factor siempre será de riesgo porque impedirá ver las cosas claras. La manera de evadirse del problema a nivel familiar ha sido esconderse tras una sustancia y no expresar ni resolver el malestar. También señala la psicoterapeuta que hay diferencias por género y que pueden ser múltiples, "de mil colores", "no hay una causa que se repita en todos", "las causas pueden ser miles", pero lo común suelen ser las "historias detrás de malestar en las familias".

El tema de la vergüenza es común a ambos, hombre y mujer: "Eso lo encuentras en todos lados", según la profesional de la salud, es decir, según su experiencia, va más allá del género. Una terapeuta destaca que "el tema de la vergüenza y esconderse en la mujer está como más presente". Es como si la mujer "tuviera más capacidad de disimular que todo está bien. Pero, bueno, tampoco quiero generalizar, ¡eh!" (doctora Laia, 2009).

La misma psicoterapeuta señala causas más sociales en el sufrimiento de las personas con problemas de alcohol, pues vivimos en una sociedad que "no enseña que cuando uno está mal", que cuando alguien se muere, "no hay que llorar, que no es que vas a llorar toda la vida, pero cuando alguien se muere hay que expresar si estás triste", como si se considerara que si alguien se muere "no tienes por qué ponerte triste..., te puedes poner triste, ya dejarás de estarlo". También las convenciones sociales "imponen el estar bien y no dejamos que las cosas sucedan, estamos mal y luego gracias a eso podemos volver a estar bien". Se presenta la no expresión, la negación "como si las cosas negativas las tuviéramos que borrar". Así, "mientras más tapamos una cosa, más sale, ¿no?". Como resultado, los pacientes no saben canalizar las emociones: "Si no puedes expresar el enfado, entonces lo vas a expresar de otra manera, ¿no?" (doctora Laia, 2009).

Una psicoterapeuta destaca la autoatención de las personas que tienen problemas relacionados con las drogas, pues en los problemas relacionales que presentan suelen acudir al alcohol u a otra droga como "sustancia autotratamiento":

> Aquí decimos que el consumo de la sustancia es un poco la punta del iceberg, la medicación es el alcohol o la sustancia que genera problemas, pero que, en definitiva, el problema de base acostumbra a ser otro, ¿no?, generalmente relacional, de dificultades relacionales y procesos psiquiátricos de base a veces, pero no necesariamente. Y que el alcohol está como sustancia autotratamiento, ¿no?, por decirlo de algún modo (doctora Tecla, 2009).

Otra de las causas ha sido asertivamente definida por una de las psicoterapeutas, quien lo denomina el "alcoholismo por ostracismo"; el negarse como persona hace necesaria la sustancia para relacionarse y para enfrentarse a los problemas o para escapar de ellos:

> [...] [las causas] es que pueden ser, ¡pufff!, muchas, desde un niño muy exigido a ser un marido que no tiene ni voz ni voto, a tener mucho estrés y necesitar desconectar, a ser una persona tímida que necesita beber para poder relacionarse y se le ha ido de las manos, a no querer implicarse en nada y si quiero me desconecto; hay muchas causas (doctora Valeria, 2009).

No hay que negar el mismo sufrimiento del paciente como una de las causas, tal como lo señala una de las trabajadoras sociales: "No sabría definirlo..., sufrimiento, insatisfacción, decepcionado, estrés postraumático" (Miguelina G., 2009). Sobre este punto se alegan causas genéticas, pero sin mucha certeza. Lo interesante es que es una de las educadoras sociales la que hace referencia a estas causas, lo que hace más interesante su puesta en escena porque refleja un discurso menos orientado desde el modelo sistémico:

> [...] bueno, no sé si es cierto, pero pienso que es un poco genético también, pero esto me lo estoy sacando un poco del bolsillo, supongo que hay personas que tienen más predisposición que otras, a lo mejor también más que genético es un patrón también, padres, abuelos, historias familiares ya de alcohólicos de cuarta generación... (Topacio M., 2009).

A pesar de los esfuerzos por dar una explicación desde la perspectiva sistémica relacional, se entretejen discursos tendentes a la generalización, a pesar del rechazo a hacerlo. En este sentido, cabe destacar la siguiente afirmación:

> Ah, es que depende, ¿no?, cada caso, *cadascú és cadascú*,[7] cada caso es diferente…, es gente que desde jovencito ha empezado a beber, no sé, que la familia tenía ya tales bebedores, que es algo habitual o pues estos señores que se han separado de sus mujeres, que están solos, que se lo pasan el día en el bar y al final van perdiendo muchas cosas, que se han quedado sin trabajo, que tienen mucho tiempo libre, que no lo ocupan en ninguna otra cosa que no sea el consumo (Esmeralda S., 2009).

Todos los discursos tienden a buscar las causas u orígenes en "una disfunción en el entorno familiar y social" (doctora Batalla, 2009). Una perspectiva diferente de las ya propuestas es la ligada a lo lúdico y a las fiestas, es el gran "quitapenas", "aliviador de penas", "refugio":

> Aquí en España hay un consumo histórico y folklórico del alcohol, cuando hay fiesta familiar o tradicional va muy ligada al consumo de alcohol, ya desde las instituciones que lo permiten e incluso a veces lo promocionan. Hasta sirve de refugio a nivel social, para salir con los amigos o mucha gente lo utiliza para aliviarse las penas. ¿El origen, me preguntas? Folklórico, familiar, social y de evasión (Sergi E., 2009).

Hablar de causas fue complicado para los profesionales; una de las enfermeras señalaba: "Sería lo mismo preguntar: ¿por qué las personas padecen? Los motivos son muchísimos y dependen a la vez de cómo sea la persona" (Remei M., 2009). Otra de las reflexiones la ofrece una de las psicoterapeutas: "A ver, ¿es causa o consecuencia? No sabes qué es primero el huevo o la gallina: ¿bebes para olvidar u olvidas porque bebes?". Pero hay una conexión con el contexto de la persona que "sustenta al problema desde sus inicios o de forma posterior lo está manteniendo". Cabe preguntarse entonces: "¿El entorno es un factor de inicio o un factor de mantenimiento?". La causa será muchas veces familiar, social o biológica (doctora Batalla, 2009).

Los síntomas de las pcpa se presentan cuando se hacen dependientes y su vida gira alrededor de la sustancia; cuando dejan de hacer cosas importantes para poder abastecerse, ingerir y estar "colocada", tal como señala el siguiente discurso:

> Cuando ves a una persona que quiere dejar de beber y no puede. Yo siempre les digo que no depende tanto de personas que beben cada día y no tienen

7. Expresión en catalán; en castellano se traduce por "cada uno es cada cual".

> ningún problema y que cuando quieren no beben. Hay personas que beben los fines de semana pero no tienen problemas [...], el problema es cuando uno quiere parar y no puede... Es cuando el alcohol empieza a ocupar mucho tiempo, vale, que a veces pasa cada día como te explicaba antes y a veces pasa pues solamente los fines de semana. Que la decisión sería que uno no puede parar y no estamos hablando de un consumo que uno haga cenando, comiendo (doctora Laia, 2009).

El síntoma básico es el malestar con uno mismo, la persona "se siente mal, nerviosa, porque es rechazada, no se siente bien consigo mismo ni con la sociedad, con los que conoce" (Abir, 2009). Otros síntomas tienen que ver con la pérdida de control de sí mismo en las relaciones con los otros: "Empiezan a faltar al trabajo, a que en la familia la relación es cada vez más negativa, a que la pareja cada vez está más cansada, no aguanta más, un distanciamiento, estar bebiendo y llegar a casa a dormir, a no hablar, no comentar, tiene que esconder lo que ha bebido, a engañar". Otro de los síntomas "es que engañan, pero se ve enseguida; a negar lo evidente. Son síntomas que te permiten darte cuenta de que la persona tiene problemas en el trabajo, llegar tarde, por el cansancio". Cuenta también la edad, según la psicoterapeuta, pues "no es lo mismo la resaca de 25 años que una resaca a los 40. Cada día cuesta trabajar y cumplir, a los 40 ya una resaca cuesta más, pierde el trabajo y eso genera una problemática mayor" (doctora Valeria, 2009).

Hay también síntomas físicos y síntomas relacionales según la trabajadora social; los primeros hacen referencia al "síndrome de abstinencia" y los segundos son verbalizados cuando "le dice al especialista para dejar de beber, pero no es solo eso, detrás hay toda una problemática, problemas judiciales, el ambiente de casa es muy malo" (Miguelina G., 2009).

Entretanto, las educadoras sociales refieren los síntomas más físicos: "¡Hombre!, claro que los manifiestan: dificultad en los movimientos, en el hablar, en la falta de coordinación, a lo mejor incluso en la respiración, estar más acalorados, incluso yo que sé, depende de la persona puede estar más agresiva". Cuando acuden al recurso dispuesto como centro de calor y café, el comentario más común por parte de los monitores y educadores suele ser: "«Oh, ¿pero cómo vienes así?» «No, solo me he bebido una cerveza». Pero esa una cerveza son a lo mejor tres cervezas". Considera que "tienden a minimizar su propio problema cuando ellos saben perfectamente que beberse tres cervezas a las nueve de la

mañana quizás es una barbaridad" (Topacio M., 2009). Es reiterativo lo del síndrome de abstinencia en el discurso de las educadoras y los trabajadores sociales; como síntoma se circunscriben a lo físico y en algunos casos a lo emocional: "Necesitar beber por la mañana si no tienes delirios, temblores, malestar, ¿no?, o el necesitar o asociar cada vez que hay problemas con la bebida, pues esto es también un síntoma, ¿no?, no saber gestionarte emocionalmente" (Esmeralda S., 2009). Existen explicaciones de los psicoterapeutas circunscritas a los síntomas físicos y biomédicos: "Como médico te diría las arañas vasculares, el enrojecimiento de piel, el color es muy característico, las hepatitis, cirrosis..." (doctora Norma, 2009).

Un síntoma común es la depresión, puesto que "casi siempre detrás de una persona con problemas de alcohol hay una persona deprimida" (doctora Norma, 2009). Esto sugiere la posibilidad de repensar, a partir de los discursos de los pacientes, el "sufrimiento social" de las pcpa. Al respecto, Scheper-Hughes (1997: 184) señala que "la estructura de los sentimientos individuales y colectivos y la percepción del cuerpo personal se da en función de la posición y el papel que se juega en el orden técnico y productivo". Así pues, las tácticas mentales/corporales de los "otros" son etiquetadas como "desviantes, patológicas, irracionales o inadecuadas". Scheper-Hughes, a partir de Kleinman, explica la función de las "somatizaciones" como "un mecanismo de defensa por lo general mal adaptado y bastante primitivo que implica la utilización del cuerpo en la producción o exageración de síntomas como una forma de expresar sentimientos negativos u hostiles". Es así como el tipo de "alcoholismo depresivo" formulado por los terapeutas se repite constantemente no solo a partir del personal sanitario, sino también de los "pacientes". En la sintomatología expuesta es interesante ver la manera como culturalmente transmiten al terapeuta los síntomas relacionados con su problemática existencial:

> [...] depresión la mayoría, depresión, ansiedad asociada a la depresión y muchos somatizan, psicosomatizaciones, ¿no? "Tengo un nudo aquí", "es que tengo un peso aquí", "me duele aquí", "noto unos dolores"...; muchas somatizaciones "me duele la tripa", " es que tengo unos ahogos", y te das cuenta de que están somatizando la ansiedad del malestar que tienen..., una consecuencia de la depresión es el aislarse, el costar abrirse... Muchas veces no está reconocida esta depresión (doctora Batalla, 2009).

Los terapeutas, como actores sociales, nos ofrecen un abordaje de las drogodependencias desde el enfoque sistémico-relacional, las definiciones de la enfermedad, las causas u orígenes, los síntomas y los tipos de personas con problemas de alcohol. Hemos puesto de relieve la riqueza de los discursos y las experiencias del personal biomédico y social en dicho dispositivo durante el trabajo etnográfico.

La elaboración de "trajes a la medida": abordaje psicoterapéutico de los profesionales del CAS

La metáfora del "traje a la medida" concibe que cada persona es un mundo; precisamente, "el trabajo psicoterapéutico es como bastante artístico, es muy creativo" (doctora Batalla, 2009). Los terapeutas poseen una serie de conceptos más o menos generales, pero luego con cada persona tienen que crear pautas, tratamientos particulares, "trajes a la medida", para ver cómo se adecuan a la realidad de la persona y cómo se crea un vínculo entre el usuario y el terapeuta. Es decir, de qué manera se pueden ir definiendo o redefiniendo los problemas que tiene. Los terapeutas consideran que "cada persona tiene sus razones de ser y es diferente". Con cada persona tienen un trato diferenciado dependiendo de si hay un buen vínculo o una relación terapéutica establecida. Y luego está presente "el propio estilo del terapeuta, que a veces choca con el estilo del paciente" (doctora Batalla, 2009). Lo contrapuesto a esto sería la "transferencia" que se da entre las personas, la empatía.

La creación del "traje a la medida" se realiza mediante la asistencia al usuario y a la familia. Para ello, el terapeuta debe seguir una serie de pasos. En primer lugar, una vez que el usuario y/o la familia acude al servicio por iniciativa propia o derivada por diferentes instituciones, sostiene una entrevista con el/la trabajadora social, se analiza la demanda y se informa de la situación familiar, sanitaria, psicológica, penal…, del usuario. Ello permite llevar a cabo una evaluación y plantear los recursos disponibles adecuados a las circunstancias del usuario y al tipo de tratamiento que se realizará en el servicio. Es lo que algunos terapeutas llaman, en lugar de "traje a la medida", "menú del día", pues se ajusta a las necesidades de cada individuo. El circuito de atención a los usuarios tiene una perspectiva integral (abordaje biopsicosocial); además de tratar el consumo, en el proceso terapéutico se acompaña al usuario teniendo en

cuenta la salud, el bienestar interno y el entorno cercano. Gracias a un equipo interdisciplinario, se trabaja con la persona "dependiendo de las necesidades del individuo que se trata" (Miguelina G., 2009).

Este encaje inicial entre usuario y terapeuta surge a partir de "relaciones humanas que se van produciendo…, son relaciones terapéuticas". Estas relaciones terapeutas se tejen de manera compleja e "intuitiva". Al respecto:

> No creo que lo deseable sea que todo tienda a la evidencia científica, que todo tenga que tener una evidencia científica en sentido estricto para saber si es eficaz. En psicología es muy difícil y en relaciones humanas. De todas maneras pienso que se ha de evaluar más, cualitativa más que cuantitativamente; no se pueden aplicar los mismos parámetros médicos y biológicos a las ciencias sociales, a las ciencias humanas, hay que buscar otros parámetros (doctora Batalla, 2009).

El tratamiento como "traje a la medida" defiende para "cada persona un tratamiento según lo requiera". Tendrá entonces un proceso terapéutico en el cual estará guiada por los terapeutas o referentes (psicoterapia, enfermería, educación social, inserción laboral). Se identifican sus problemas y se decidirá su pauta médica, psicoterapéutica o social. Se adapta y diversifica según cada persona.

Desde la perspectiva sistémico-relacional, una profesional señala lo que es la psicoterapia:

> La psicoterapia permite hacer unas hipótesis de qué es lo que le está pudiendo pasar a esta persona, por qué ha llegado a este punto. Y permitir que se explique y cuente lo que le pasa y el terapeuta saber ir ordenando esa información y resituarla para elaborarse una hipótesis de lo que le pueda estar pasando. A veces resituar el pasado pero con ánimos de situarnos en el presente y con la intención de mejorar el futuro, un poco a grosso modo esto sería un proceso terapéutico (doctora Batalla, 2009).

Los profesionales describen en detalle el proceso terapéutico, aportando incluso las técnicas y los rituales que utilizan desde la perspectiva sistémico-relacional. En tal sentido, el doctor Renato señala que la primera visita con la persona "es como una metáfora de todo el proceso terapéutico"; esto quiere decir que, según como se desenvuelva la primera visita, marcará todo lo que vendrá después. Así pues, es importante crear un consenso con la persona y for-

mular una "especie de proyecto o plan de lo que se va a hacer en ese caso concreto"; para ello es indispensable "un buen clima", "buen rollo", "trabajar la empatía".

Estas primeras interpretaciones son fuente de explicaciones o metáforas que dan lugar a una hipótesis "que tenga sentido para el terapeuta y sobre todo para el paciente" y que permita en el proceso terapéutico hacer los cambios para transformar la realidad de la persona. Lograr esta comprensión no es fácil, pero, por lo menos, sirve para elaborar una interpretación que le da un nuevo sentido a las creencias y los comportamientos de las personas en un momento dado. Según este profesional, "un buen indicador de si la sesión de psicoterapia está marchando bien o mal es que el paciente hable más que el terapeuta; cuando el terapeuta habla más que el paciente, es que va muy mal [se ríe]. Se está haciendo terapia el propio terapeuta" (doctor Renato, 2009).

La mayoría de los profesionales opinan que es posible la "curación" o "recuperación" de la persona con problemas de alcohol, pero esta curación es relativa en todos los planteamientos, pues depende de si se entiende "que curarse es no beber". Sostienen que siempre habrá más cosas que curar relacionadas con el alcohol —en este caso, las relaciones y el contexto de la persona—; implica la influencia de "factores sociales, conflictos familiares, enfermedades orgánicas" y la verdadera intención del actor social, que no es "paciente" sino "actuante" (doctor Renato, 2009).

4. Conclusiones

Podemos afirmar que el conjunto de representaciones y prácticas de los profesionales es diverso y heterogéneo, por lo que se consideró importante su interpretación. La larga trayectoria de los profesionales en el CAS ha permitido recoger sus narrativas y experiencias acerca de la definición de la enfermedad, los síntomas y las causas, así como la práctica de elaborar el tratamiento como un "traje a la medida", entre otros aspectos.

Al centrarnos en un centro de atención y seguimiento de las drogodependencias, hemos podido ver las representaciones de los terapeutas en un marco de tipo biomédico que, no obstante, tiene sus propias formas organizativas y un conjunto de creencias y prácticas manejadas desde el enfoque sistémico-relacional. Lo anterior redefine la creación de un sector profesional, el de la intervención en el campo de las drogodependencias, compuesto por profesio-

nales del área de la salud y de las ciencias sociales, que se configurará a partir del modelo que domina el campo asistencial de las drogas: el biopsicosocial.

En el trabajo se retoma la metáfora del "traje a la medida", según la cual el terapeuta (sastre) elabora (confecciona) tratamientos (traje a la medida) para las personas con problemas de alcohol u otras drogas. Las ideas relacionadas con el "traje a la medida" me parecieron inspiradoras para analizar el abordaje del tratamiento de las drogas desde la perspectiva de los profesionales. Desde la perspectiva del enfoque sistémico-relacional, los terapeutas analizan (o hilvanan) en la práctica el mundo de las personas con problemas de alcohol en el contexto cambiante del Servicio de Drogodependencias. El terapeuta inicia el tratamiento con la persona y entabla una relación de confianza para indagar su problemática y hacer que deje los consumos abusivos de la sustancia (es decir, la incentiva a reducir el consumo y/o abandonarlo con medicación) al igual que el sastre corta la tela y cose sus trajes según es necesario sobre la base de su experiencia. Si la tela se ha cortado bien (tras identificar la enfermedad, los síntomas y las causas), el traje será bueno y útil; si se ha cortado mal, no le quedará bien al que lo debe usar. De igual manera, el terapeuta despliega sus "artes terapéuticas". Si la confección del tratamiento se ha planteado bien, la persona saldrá adelante con sus propios recursos y los facilitados por el dispositivo donde laboran los terapeutas; si se ha confeccionado mal, la persona no avanzará hacia su "curación".

Habría que tener en cuenta también la posible combinación de ciertos tratamientos para el usuario, su valoración acerca de lo que considera un "buen tratamiento" —decidido con él—, para que de este modo el tratamiento pueda tener una mayor eficacia real; también por una cuestión de eficacia simbólica. El "traje a la medida" supone que a cada persona le corresponde un tratamiento según lo que requiera. Es, por lo tanto, una rica metáfora que habla de una diversidad de opciones según la persona, la sustancia y el contexto, y en cuyo estudio valdría la pena profundizar.

5. Bibliografía

Bergman, Joel S. (1999) [1985]. *Pescando barracudas*. Barcelona: Paidós.

Bimbela Pedrola, José Luis (1995). *Cuidando al cuidador. Counseling para profesionales de la Salud*. Granada: Documentos Técnicos núm. 8, Escuela Andaluza de Salud Pública. Junta de Andalucía.

Cunillera i Forns, Carmen (1996). *Personas con problemas de alcohol. La abstinencia no es suficiente*. Barcelona: Paidós.

Good, Byron J. (2003). *Medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Menéndez, Eduardo y Renée Di Pardo (1996). *De alcoholismos y algunos saberes. Atención primaria y proceso de alcoholización*. México D.F.: CIESAS.

Menéndez, Eduardo L. (2002). *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Parsons, T. (1999). "Estructura social y proceso dinámico: el caso de la práctica médica moderna". *El sistema social*. Madrid: Alianza Editorial.

Romaní, Oriol (1999). *Las drogas. Sueños y razones*. Barcelona: Ariel.

Scheper-Hughes, N. (1997). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.

White, M. (2002). *El enfoque narrativo en la experiencia de los terapeutas*. Barcelona: Editorial Gedisa.

COL·LABORACIONS

Patrimonio, museos y antropología en el estado de Santa Catarina (Brasil)

Agustí Andreu Tomàs
agusti.andreu@urv.cat
Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social
Universitat Rovira i Virgili

Santa Catarina es un estado del sur de la República Federal de Brasil que, según datos del IBGE (Instituto Brasileño de Geografía y Estadística), alcanzaba en 2010 los 6.249.682 millones de habitantes, con un total de 293 municipios.

En 1991, el gobierno del estado creó el *Sistema Estadual de Museus de Santa Caterina* (Decreto n.º 615, de 10 de septiembre). Este sistema de museos, concebido como una red de adscripción voluntaria, reúne actualmente alrededor de 170 museos (públicos y privados) de 86 municipios diferentes. La tipología de los museos de Santa Catarina presenta, como no podía ser de otra manera, una gran variabilidad de patrimonios y de denominaciones: museos históricos, de arte, ecomuseos, casas museo, museos de música, museos al aire libre, museos municipales, casas de memoria, museos comunitarios, museos universitarios… De esta somera lista nos interesa comentar brevemente una serie de denominaciones que no tienen demasiada presencia en Europa. Nos referimos, principalmente, a los museos comunitarios y a las casas de memoria.

Los museos comunitarios, de larga tradición en América Latina, son numerosos en el sur del Brasil; es el caso del Museu Comunitário Engenho do Sertao (Bombinhas) o del Museu Comunitário de Ipumirim (Ipumirim). Aún menos conocida en el ámbito europeo es la casa de memoria, institución que centra su atención en la cultura inmaterial, básicamente en la historia oral y los documentos sonoros y gráficos, y que, en el estado de Santa Catarina, recibe diferentes denominaciones (centro, estación, casa, espacio, etc.): Centro de Memórias Antonio Zanuzzo (Seara), Espaço de Memória de Araquari (Araquari), Estaçao da Memoria (Joinville) o Casa da Memória. Fundaçao Flanklin Cascaes (Florianópolis).

La mayoría de los museos del estado se encuentra todavía en una de las primeras fases por las que pasó la institución museística, la fase del coleccio-

Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n.º 13, 2013, 213-216 http://antropologia.urv.cat/revistarxiu
ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885

nismo, que implica, por un lado, la existencia de museos de tipo tradicional, en el sentido de que el museo es un edificio que alberga unas colecciones y que es visitado por un público (museo = edificio + colección + público) y, por otro, la inexistencia de patrimonializaciones in situ, pues más allá de las cuatro paredes del museo esta institución no desarrolla ninguna actividad. Veamos seguidamente un ejemplo ilustrativo.

En el interior del estado se desarrolló, a principios del siglo xx, la Guerra del Contestado, un conflicto armado de tipo mesiánico originado por una disputa de límites territoriales entre los estados de Santa Catarina y Paraná. En realidad, el problema de los límites territoriales fue el catalizador del descontento existente en la zona a causa de las desigualdades sociales y económicas, que se vieron agravadas por la construcción del ferrocarril por la compañía de origen americano Southern Brazil Lumber & Colonization Company y la cesión, por parte del gobierno del Brasil, de la propiedad de los 15 kilómetros de tierra a lado y lado de la vía del tren. El descontento de los habitantes de la zona dio paso, con la intervención de diversos monjes, a una revuelta armada que se inició en 1912 y finalizó en 1916 con la victoria de las tropas gubernamentales. En el actual valle del Contestado y en otras zonas más próximas al estado de Paraná encontramos una serie de museos que guardan testimonios de esa guerra (armas, fotografías y documentos); sin embargo, ninguno de ellos incluye en su gestión los vestigios que sobre el territorio existen de la mencionada guerra: grutas donde vivían los monjes, fuentes de agua santa, cruces de cedro plantadas por los monjes, trincheras, escenarios de las batallas… El patrimonio se circunscribe, por tanto, a las colecciones que posee el museo y deja de lado los elementos del territorio. Obviamente existen excepciones, como por ejemplo las patrimonializaciones in situ del Ecomuseu Ribeirao da Ilha (Florianópolis) o del Ecomuseu Dr. Agobar Fagundes (Blumenau).

Otro aspecto interesante de los museos de Brasil lo encontramos en la existencia de museos universitarios, algo poco frecuente en nuestro país. Según nuestros datos, en Santa Catarina existen seis museos universitarios: Museu da Universidade do Extremo Sul Caterinense (UNESC), Museu Universitario Prof. Osvaldo Rodriguez Cabral de la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Museu Universitario Willer Zumblick de la Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL), Ecomuseu Univali de la Universidade do Vale de Itajaí (UNIVALI), Museu Ao Ar Livre do princesa Isabel de la Universidade

Barriga Verde (UNIBAVE) y el Museu Dr. Fritz Müller de la Fundaçao Universidade Regional de Blumenau (FURB). De estos museos, uno de ellos es de ecología (FURB) y otro de arqueología (UNISUL); los cuatro restantes, si bien abordan la temática del patrimonio etnológico, muestran realidades muy distintas. El museo de la UNESC es un centro de memoria con un peso importante del patrimonio etnológico, pero, según sus responsables, el fondo de antropología ya no existe y el museo no es visitable. El ecomuseo UNIVALI es un museo de fósiles de dinosaurios cuyos restos no son de Brasil; no se trata pues de un ecomuseo, sino de un museo situado en una isla donde se desarrolla un proyecto de turismo sostenible. De los cuatro museos universitarios de temática etnológica únicamente quedan dos que funcionan, más o menos, de la manera como se espera que funcione un museo; se trata de los museos de la UNIVABE y la UFSC. La opinión que nos hemos formado acerca de estos dos últimos museos, a partir de los datos recogidos, es que se trata de instituciones que funcionan un poco al margen del marco de la antropología académica y estarían más próximos al mundo del folklore.

Lo apuntado sobre estas líneas nos permite entender por qué la mayor parte del trabajo sobre patrimonio de los diferentes profesores universitarios de antropología se orienta fuera de la institución museística y se articula en torno a tres claros ejes: el patrimonio urbano, la identidad y el turismo. Precisamente las autoras de los tres artículos que siguen a estas notas representan la vanguardia de la relación entre antropología y patrimonio en el estado de Santa Catarina en cada uno de esos tres ejes.

La profesora Alicia de Castells, que, por su formación en arquitectura, se ha dedicado mayoritariamente a los estudios sobre rehabilitación de barrios urbanos y al análisis de la relación entre patrimonio y cultura en América Latina, nos ofrece un artículo de corte teórico sobre las rehabilitaciones urbanas. La autora se interroga en él sobre los efectos de la homogeneización de las rehabilitaciones del tejido urbano, las racionalidades simbólicas y de representación de los espacios urbanos y las nuevas formas de apropiación de la ciudad, que pasan por el descubrimiento de su arcaísmo y autenticidad, y sobre las dinámicas inherentes a los patrimonios urbanos y su función de dinamización social y económica en la ciudad contemporánea.

La profesora Margarita Barretto, especialista en turismo en toda el área de América Latina y que actualmente está llevando a cabo un proyecto de investi-

gación sobre la gestión de los espacios turísticos catalogados como Patrimonio de la Humanidad en la zona de las misiones entre Brasil y Argentina, nos presenta un trabajo sobre el patrimonio urbano y la percepción de los diferentes actores sociales sobre el proceso de revitalización de una calle del casco antiguo de Florianópolis. La autora nos explica cómo el crecimiento de la ciudad contemporánea ha implicado que el espacio urbano haya dejado de ser público y, en cierta manera, se haya destinado para el uso de un determinado grupo social. En la actualidad, muchos de los procesos de rehabilitación pretenden precisamente devolver al espacio urbano ese carácter público que han perdido. En este sentido, el artículo nos relata la evaluación de los resultados de esa rehabilitación a través de las percepciones de los distintos grupos sociales implicados en la apropiación de ese espacio urbano.

Finalmente, la profesora Adiles Savoldi, especialista en el estudio de la relación entre etnicidad, identidad y patrimonio, nos presenta un artículo que, en el fondo, plantea la problemática y las estrategias inherentes a los procesos de recuperación de las identidades indias. En su trabajo se presentan las diferentes formas como, en este caso los grupos Kaingang, organizan y construyen las fronteras de la diferencia, desde un punto de vista interno (se rememora el pasado para pensar la diferencia que hay que destacar en el presente) y externo (el turismo étnico permite intercambios culturales que sirven asimismo para pensar la identidad y resignificar los valores).

Rehabilitaciones urbanas en la ciudad contemporánea: entre las formas de hacer la ciudad y las formas de hacer en la ciudad*

Alicia Norma González de Castells
Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil)
aliciacastells@superig.com.br

Resumen: *Este artículo aborda, desde un punto de vista teórico, una reflexión en torno a la rehabilitación de centros históricos, barrios o calles en la ciudad contemporánea. Entre otros aspectos se analiza el efecto de homogeneización presente en las clásicas rehabilitaciones del tejido urbano de nuestras ciudades, tomamos también en consideración las diferentes dimensiones del espacio urbano, tanto simbólicas como de representación y, por último, presentamos las nuevas formas de apropiación de la ciudad contemporánea interrogándonos sobre el lugar que ocupa el patrimonio y el papel que este juega en la transformación de las intervenciones urbanas en atractivos para el consumo cultural y la inversión económica.*

Palabras clave: *Patrimonio, revitalización urbana, políticas públicas.*

Abstract: *This article studies, from a theoretical perspective, the regeneration of historical centres, neighbourhoods and streets in contemporary cities. Among other aspects it analyzes the homogenizing effects of classic regenerations of the urban fabric of our cities and considers the different symbolic and representational dimensions of the urban space. It also presents new ways in which the contemporary city is being appropriated and asks questions about the place of heritage and the role it plays in making the urban environment an attractive space for cultural consumption and economic investment.*

Keywords: *heritage, urban regeneration, public policies.*

---

* Una primera versión en portugués fue publicada en Alicia N. G. de Castells y Letícia Nardi (orgs.). *Patrimônio cultural e cidade contemporânea*. 1 ed. Florianópolis: UFSC, 2012, v. 1, p. 19-31.

1. Introducción

Reflexionar sobre la rehabilitación de centros históricos, barrios o calles en la ciudad contemporánea exige asumir el presupuesto sobre la ciudad en cuanto construcción social. Significa concebir que las categorías que la ordenan y le dan sentido, como la de espacialidad, por ejemplo, sean sometidas a una continua mutabilidad. Trabajar, de hecho, con la idea de complejidad e incertidumbre de la ciudad sujeta a mudanzas sustantivas que acompañan su vida ciudadana y en gran medida sus paradigmas dominantes. Convivir con categorías provenientes de épocas consideradas de ruptura "[...] tales como universal, modelo, homogeneidad, orden y previsión" que se contraponen a acciones de defensa de la ciudad existente y categorías excluidas del urbanismo moderno como calles, tejido urbano, espacio, lugar, etc., hoy objetos de investigación (Magalhães, 2007).

La tensión mencionada anteriormente puede ser ampliada sobre la visión del mundo contemporáneo defendida por Augé (1998). Concebido como unificado y plural, el adjetivo *contemporáneo* reflejaría el lugar donde coexisten tanto el número singular que este implica como la pluralidad de mundos que a su vez referencia (*idem*: 123). Para el autor, el nuevo orden de la realidad de mundos heterogéneos y relacionales encierra la misma paradoja: expresa tanto la singularidad que los constituye como la universalidad que los relativiza. Sobre esa trayectoria se corrobora la presencia y el reconocimiento de los niveles de complejidad e incertidumbre de que nos habla Magalhães (2007). Y nos permite entender todavía más la elección de la ciudad como un objeto privilegiado de estudio a fin de aprehender esta paradoja de nuevos mundos (Augé, *ibidem*: 125).

En cuanto a los intereses de esta reflexión, nos preocupa el efecto de *homogeneización* presente en las rehabilitaciones del tejido urbano de nuestras ciudades, traducido en gran medida en la uniformización de las referencias culturales, de la mundialización de la información y de la imagen, que modifican "la naturaleza de la relación que cada uno de nosotros puede mantener con su entorno próximo y con su medio". Asumir, de hecho, la disolución de la idea de lugar que tanto preocupa a Augé (1994, 1998).

En ese escenario, entendemos que es esclarecedor pensar en el tipo de transmutaciones que pueden generarse, por ejemplo, en la rehabilitación de sitios históricos. Estos últimos, identificados como lugares de "vestigios" que guardan

"las marcas del proceso de su construcción, de las transformaciones, adaptaciones, apropiaciones sufridas a lo largo del tiempo" y "de las relaciones que allí se sucedieron" (Motta, 2000: 260). Cuestionar —independientemente o no de tener sello patrimonial— lo que guardan de vestigios esos sitios históricos a ser preservados cuando son objeto de intervenciones continuas. Y aún más: cuáles son las posibilidades de *resonancia* (Gonçalves, 2005) de esos mismos sitios ante sus usuarios tradicionales.

Hablar de sitios, hablar de lugares, nos remite, a su vez, a la categoría de espacio, ampliamente discutida en la teoría social. Para Bourdieu (1979/1990), la existencia de formas de ordenación simbólica de las categorías de espacio y tiempo proporciona la estructura para las experiencias mediante las cuales aprehendemos quién o qué somos en la sociedad imponiendo al mismo tiempo en los individuos esquemas duraderos de percepción, de pensamiento y de acción. O como sostiene Urry (1991), las personas son altamente ligadas a diferentes espacios y resisten inclusive a la amenaza de su destrucción. Pero en ese nuevo orden de mundos heterogéneos soportados en altos niveles de complejidad e incertidumbre, ¿estaríamos (des)aprehendiendo quiénes somos o éramos? ¿Estaríamos sujetos a una disolución de nuestros esquemas de percepción pasados adoptando, tal vez, formas sustitutas y transitorias de percepción, de pensamiento y de acción que merecen ser objeto de análisis?

Retomando el foco de las nuevas configuraciones urbanas, Gupta y Ferguson (2000) defienden que, en un mundo globalmente interconectado, uno de los desafíos para los investigadores es encarar el enfoque sobre el modo como el espacio es imaginado (¡pero no imaginario!). O sea, introducir la idea de lógicas espaciales en tensión dadas por el encuentro de los lugares imaginados a la distancia con sus transformaciones en cuanto espacios vividos. Levy y Segaud (1983) esclarecen todavía más la idea relativa a estas lógicas en tensión. Las autoras, sobre la base del presupuesto de que el ambiente no es fruto de un consumismo pasivo (en la línea argumentativa de De Certau, 1994), proponen un análisis de deconstrucción de ese mismo espacio en dos dimensiones que se corresponden con dos racionalidades —la *simbólica* y la de *representación*—.

2. Las racionalidades del espacio: simbólica y de representación

La primera dimensión del espacio sería la que permite la inscripción del vínculo social a través de su representación, reflejada en la presencia de espacios "cualificados" por los propios actores, creando identidad entre el grupo social y el espacio. La segunda representa el espacio de Occidente, calificado como "representación". El espacio de representación sería un sistema que reposa sobre normas, axiomas y operaciones sacados de los fundamentos de la geometría euclidiana. Como espacio de representación, no posee ninguna diversidad de contenido, teniendo su homogeneidad dada por la identidad de la propia estructura. En contraste, dentro del primer espacio —lo figurativo— no se llega a aprehender la noción de espacio, pero a través de los procedimientos practicados por los propios practicantes, según Levy y Segaud, el espacio de representación se transforma, entonces, en un tipo de esquema mental en la conciencia occidental, un referencial universal para toda operación sobre el espacio. Y sus consecuencias se manifiestan en la impresión a través de correspondencias y homogeneizaciones que, por medio de mapas y planos de ordenamiento, transforman el territorio en una cuadrícula donde cada uno de sus puntos equivalentes no puede ser traducido dentro del espacio real. Esas dos nociones de prácticas dentro del espacio y el espacio como práctica de representación son también referenciadas por De Certeau (1994) cuando analiza las diversas modalidades que configuran las prácticas de los usuarios en lo cotidiano.

Vemos, entonces, que las rehabilitaciones urbanas que nos preocupan se encuentran en un estado de equilibrio inestable entre el espacio de "representación" concebido por los planificadores y las fuerzas hegemónicas y el espacio "cualificado" por el hombre común de que nos habla De Certau. La siguiente discusión ilustra esta afirmación.

3. Nuevas formas de apropiación de la ciudad

Al discutir el fenómeno denominado *gentrificación*, Zukin (2000: 98) sostiene que el proceso comenzó en los barrios urbanos históricos decadentes. Inicialmente, a través de un proceso de descubrimiento, por usuarios no residentes, de su "arcaísmo y belleza o autenticidades y diseño", consideradas por estos actores

como formas de (des)valorizarlas porque estaban inscritas en construcciones contemporáneas propias de la población de estratos bajos, resultando en áreas urbanas progresivamente ocupadas y frecuentadas por nuevos consumidores. Es el caso, por ejemplo, de los artistas del Soho, en Nueva York, consumidores que son tanto productores de nuevos bienes culturales para consumo propio como de nuevas categorías culturales (*idem*: 88).

El proceso de gentrificación (o elitización) generalizado en áreas degradadas en nuestras ciudades es una práctica conocida por las acciones desarrolladas por las políticas públicas en complicidad —o con fronteras poco nítidas— con las fuerzas del capital privado (Smith, 2007; Bidou-Zachariasen, 2007; Proença, 2002). Las revitalizaciones pueden ser hechas tanto en centros históricos, calles o barrios tradicionales como en la realización de mejoramientos en áreas periféricas, cumpliendo a veces el papel de "higienizador" de dichas áreas. En todo caso, las revitalizaciones como estrategias políticas nunca son restringidas a ningún tipo de área y sí a los intereses políticos, económicos y comunitarios, entre algunas de las fuerzas más representativas de este fenómeno.

El proceso de apropiación cultural en cuanto estrategia de aumento del valor económico en las áreas centrales (Zukin, Maricato, Otilia Arantes, Vainer, Motta, entre otros) desencadena nuevas exclusiones y mayor control social. Otilia Arantes, refiriéndose al significado del término *gentrificación*, afirma que sus eufemismos "revitalización, rehabilitación, revalorización, reciclaje, promoción, recualificación, y hasta el mismo 'renacimiento'", en realidad encubren la retomada del centro de las ciudades por las capas acaudaladas de las ciudades (Arantes, 2000: 31), redefiniendo el significado social de un *lugar* específicamente histórico para un segmento del *mercado* (Zukin, 2000: 87). Como también sugiere Delgado, transformando el espacio urbano en un campo temático "después de la debida expulsión de la historia" (Delgado, 2007: 34).

Las intervenciones urbanas en Brasil pueden ser pensadas a partir de diferentes estrategias de acción y orientadas también por intereses divergentes (Maricato, 2001: 125). Valiéndose a propósito de la oposición de dos conceptos referentes a la intervención (el de renovación y el de rehabilitación) para distinguir y reforzar mejor sus diferencias, Maricato reconoce que, dependiendo del tenor de cada una de ellas, las acciones pueden ser inclusive mixtas. Asimismo, subraya que las acciones orientadas a la renovación son aquellas intervenciones hechas en la malla urbana que implican alta sustitución y construcción de nue-

vas edificaciones marcadas por una estética posmodernista, y mayor ocupación y valorización del suelo urbano, lo cual provoca la expulsión tanto del pequeño comercio de características tradicionales como de la población residente. En el caso de la rehabilitación (o cualificación), las acciones procuran realizar intervenciones mínimas en la malla urbana para preservar el ambiente existente, como la permanencia de la población local. Observa que en los dos tipos de acciones citadas el patrimonio histórico, artístico y paisajístico considerado de "primera categoría" es preservado, mientras que en el segundo tipo de intervención lo preservado es el patrimonio común (*idem, ibidem:* 126).

Estas intervenciones —sujetas a preferencias y decisiones políticas que imprimen a su vez direccionamiento en la concepción, el gerenciamiento y la construcción de las obras—, los resultados arquitectónicos y urbanísticos y el tipo de apropiación social prevista no son tampoco, para Maricato, necesariamente idénticos. Intencionalmente, las experiencias alternan entre renovaciones asumidas como intervenciones "radicales" de esos procesos (*gentrification*) o rehabilitaciones que constituyen propuestas centrales de políticas nacionales (*idem, ibidem:* 142).

La dinámica de preservación del patrimonio cultural, la selección de lo que debe ser preservado, como veremos a continuación, sigue un rumbo que guarda semejanza con el cuadro explicitado por Maricato respecto de las intervenciones urbanas, pensadas en cuanto idealización y ejecución del todo.

4. El lugar del patrimonio en las nuevas intervenciones urbanas

En el contexto descrito, hay consenso entre los autores que discuten la problemática del patrimonio urbano (Jeudi, Arantes, Prats, Motta) de que las intervenciones urbanas actuales están transformándose en atractivos para el consumo cultural y la inversión económica. Antonio Arantes sostiene que lugares, paisajes y modos de vida son materia prima de un "sentido global de lugar" y que la conservación patrimonial, lejos de ser una acción neutra, es orientada técnica y políticamente a la dinámica cultural. Las iniciativas de preservación atienden a motivaciones específicas y se reflejan de modo también específico en relación con la población en general (Arantes, 2002: 84-85).

También para Prats (2005), las activaciones patrimoniales han adquirido otra dimensión, entrando abiertamente en el mercado y pasando a ser valoradas por el consumo, "[...] medidor tanto de la eficiencia política como de la contribución al desarrollo o consolidación del mercado lúdico-turístico-cultural" (*idem*: 22). En el mundo contemporáneo, pautado por la arremetida de los medios de comunicación, de la publicidad y de la importancia de la imagen, dice Prats, el patrimonio participa también como un bien para el consumo visual (*idem*: 22-23), con lo cual Arantes resalta que muchas de las empresas y políticas de patrimonio dirigidas potencialmente para el mercado de esos bienes terminan por dar poca atención a la dimensión simbólica e invierten fuertemente en su aspecto alegórico. Según el autor, con el objetivo "de producir lugares para el mercado, ellas frecuentemente ponen en escena identidades de vitrina, para visitantes saturados de información, en escenarios desechables" (*idem:* 191).

Esta preponderancia del consumo visual es ilustrada por Vieira (2006). La autora discute los procesos de revitalización de áreas históricas desde la importancia de la imagen y del desarrollo de la industria turística a partir de tres estudios de caso —Pelourinho (Salvador), el barrio de Recife (Recife) y la Playa Grande (San Luis)—. Vieira señala que el proyecto de ciudad emprendido por los gobiernos locales se detiene cada vez más en la construcción de una imagen urbana positiva y atractiva a inversiones externas. Afirma que las intervenciones en los centros históricos por ella estudiados pertenecen a un tipo de "gentrificación inducida" (citando a Arantes), entendida como "procesos de elitización de áreas históricas a partir de capitales del Estado, y a veces en conjunto con la iniciativa privada". Para Vieira, las intervenciones no guardan un patrón ni un modelo de gestión único. Lo que se ha observado "son prácticas nocivas a la autenticidad del patrimonio edificado de estas áreas".

Motta (2000) hace un recorrido sobre la idea de preservación y tratamiento de los sitios históricos desde la óptica de su valor documental. Destaca que, contrariamente al modelo globalizado, esta perspectiva permite concebirlos como bienes patrimoniales "transformándolos en fuentes de conocimiento, referencias de la historia, de la memoria y de las identidades, elementos fundamentales al ejercicio de la ciudadanía" (2000: 257). De acuerdo con Motta, las prácticas de intervención y de proyectos que vienen siendo realizadas en áreas históricas de ciudades que disputan entre ellas el mercado globalizado orientado por estrategias de apropiación de estas para el consumo visual des-

consideran "las ciudades como objeto socialmente construido y su patrimonio como fuente de conocimiento" (*idem; ibidem:* 257). La autora referencia los grandes proyectos impulsados por el Gobierno federal y los gobiernos estatales y municipales en Brasil: el Programa Monumenta/BID, promovido por el Ministerio de Cultura (MinC); la intervención del Proyecto Pelourinho, del gobierno estatal de Bahía, en Salvador; la propuesta de reurbanización de la plaza 15 de Noviembre, en Río de Janeiro, promovida por el gobierno municipal; y el Proyecto Colores de la Ciudad, de iniciativa privada, en el que participan la Fundación Roberto Marinho y fabricantes de pinturas. Concluye que muchas de esas intervenciones fueron escenario de tensiones entre sus patrocinadores y los órganos de preservación, inclusive aunque formaban parte de una misma instancia gubernamental. Motta aprovecha la oportunidad para delimitar varios de los problemas que este mencionado accionar provoca y que consideramos de la mayor gravedad: lo que estaría en juego serían los criterios a adoptarse en relación con las atribuciones de valor a los bienes escogidos; las formas de tratamiento de esos bienes; y el papel del poder público respecto a esas prácticas. Citando una de sus críticas:

> [...] la intervención del poder público no puede caer en la dinámica del ofrecimiento del patrimonio cultural como mercancía, igualando el bien colectivo a los productos de consumo (*idem*; *ibidem*: 258).

5. La dinámica del patrimonio social

El estudio del fenómeno de la globalización en los países latinoamericanos (Rotman, 2004) muestra que, junto a los procesos *homogeneizadores* que tienen lugar en el mundo contemporáneo, ocurren también procesos *diferenciadores* en los cuales los nacionalismos y regionalismos adquieren relevancia y toman formas específicas de expresión. En ese contexto, la dinámica de lo *global* y de lo *local* se ha revitalizado; el tratamiento de tales categorías asumió una configuración que las posiciona de la condición de opuestas a una articulación más compleja (Rotman, 2004: 135).

Entendemos que esa articulación más compleja de la relación global-local, señalada por Rotman, cuando el foco del análisis es el patrimonio urbano en ciudades latinoamericanas, puede ser ilustrada por el estudio de Mantecón sobre el centro de la Ciudad de México. La autora, aun reconociendo que ha

habido un crecimiento significativo de la periferia urbana a nivel demográfico, territorial y económico, creándose subcentros periféricos y desplazamientos de funciones y superposición de las funciones del centro para otras áreas, cree que existe un área central principal que acoge, además de seis siglos de historia urbana, una intensa combinación de usos económicos, políticos y culturales donde múltiples actores compiten por la definición de su vocación espacial. En el marco de esas especificidades locales, el proceso de transformación del área central, según Mantecón, supone la existencia de un conjunto de actores con diferentes estrategias interconectadas que no pueden ser interpretadas como resultado solamente de intereses económicos independientes y absolutos. Exige el reconocimiento de diferentes *escenarios* como son, por ejemplo, el accionar de las políticas públicas, la relación de los habitantes y de otros sectores de la sociedad civil con el patrimonio, y la presencia de capitales y sus alianzas por la conquista de nuevos espacios y esferas de acción en el área, donde el propio Estado puede ser visto como un interlocutor directo, ejerciendo un papel más decisivo en la cuestión patrimonial (Mantecón, <www.naya.org.ar>, acceso 26/6/07). La preocupación de Mantecón se refiere concretamente a la concepción que se tiene de la gestión del patrimonio. La relación plausible entre las formas de hacer la ciudad y las formas de hacer en la ciudad.

En esta dirección, Prats (2005) discute los procesos de construcción y de representación patrimonial como el de la especificidad de la categoría de patrimonio local, enfocando las características y las consecuencias de las intervenciones en procesos de activación y gestión del patrimonio local. Para él, desde la perspectiva de la construcción social del patrimonio, el patrimonio local, compuesto por todos aquellos objetos, lugares y manifestaciones locales, no debe presentar diferencias en relación con otros ámbitos de construcción patrimonial. Aunque el factor *escala* introduzca variaciones significativas tanto en su conceptualización como en la gestión (Prats, 2005; 23-24), el ámbito local le otorga al *significado* un carácter constituyente porque este se nutre "de la memoria, especialmente intersubjetiva compartida, construida a su vez a la luz de las diversas necesidades e intereses del presente" (*idem*; *ibidem*: 17). Pero, a la hora de la atribución de valor al patrimonio local, recuerda que las políticas de conservación y difusión del patrimonio lo conciben como una realidad esencial preexistente, no como una construcción social. Por lo tanto, de acuerdo con el mismo autor, la atribución de significado por parte de la población local a los

bienes referenciales del patrimonio no corresponde a la atribución de valor y activación por parte de los poderes locales. Existen diferentes y contradictorios tiempos entre "la lógica del mercado a corto plazo y las necesidades, reales o percibidas como tales, que no necesariamente deben ajustarse a los tiempos políticos" (*idem*; *ibidem*: 27).

Cabe destacar que la categoría patrimonial (Prats, 1997), por tratarse de una construcción social, no puede ser pensada como algo dado ni considerada como un fenómeno universal. Proença (2002), en un estudio sobre la "revitalización" urbana del Recife Antiguo, argumenta que, en esos tipos de intervención que presuponen segregación social y vaciamiento de los espacios públicos, "los usos y contra-usos que en ellos se estructuran compiten inversamente para su reactivación como espacios públicos" (2002: 116). Desde esta perspectiva, el patrimonio cultural debe ser concebido como un artificio, ideado individual y colectivamente, con la condición de que puede ser históricamente mutable, con nuevos intereses que determinen nuevos fines y nuevas circunstancias (Prats, 1997: 20). Y que, así, no dependa apenas de voluntades individuales o de grupos para encontrar resonancia junto a su público (Gonçalves, 2005).

6. Consideraciones finales

Para finalizar, entendemos que los procesos de *patrimonialización* desencadenados en las nuevas configuraciones urbanas, sujetos a la uniformización y al alto consumo visual, no deben ser interpretados como resultado solamente de intereses económicos independientes y absolutos. Una relación puramente dicotómica entre el patrimonio como referencia o como recurso. Las rehabilitaciones urbanas que nos preocupan se encuentran en un estado de equilibrio inestable entre el espacio de "representación" concebido por los planificadores y las fuerzas hegemónicas y el espacio "cualificado" por el hombre común del que nos habla De Certeau. Se puede afirmar, así, que en las formas de hacer la ciudad los bienes patrimoniales también participan (Prats, Rotman, Canclini, Mantecón, Arantes, entre otros). Y que para dar cuenta de las especificidades locales de esos procesos de transformación es preciso el reconocimiento de los diferentes "escenarios" que componen el campo del patrimonio.

Solamente así creemos que es posible lanzar una luz fecunda sobre las paradojas contemporáneas a las que aludíamos en el inicio de este trabajo. Fi-

nalmente, parafraseando a Augé, la ciudad es, sin duda, tanto escenario de la representación de la singularidad que la constituye como de la universalidad de la relativiza.

7. Referencias

Arantes, Antônio (org.). *O espaço da diferença*. Campinas, São Paulo: Papirus, 2000.

— "Cultura, ciudadanía y patrimonio en América Latina". En: Lacarrieu, Mónica y Álvarez, Marcelo (comps). *La (indio)gestión cultural: una cartografía de los procesos culturales contemporáneos*. Buenos Aires: Ed. Ciccus/ Ed. La Crujía, 2002.

Arantes, Otília. "Uma estratégia fatal: a cultura nas novas gestões urbanas". En: Arantes, O.; Vainer, C. y Maricato, E. (org.). *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis, Río de Janeiro: Vozes, 2000.

Augè, Marc. *Não Lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, São Paulo: Papirus, 1994.

— *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa, 1998.

Bidou-Zachariasen, Catherine. *De volta à cidade*. São Paulo: Annablume, 2007.

Bourdieu, Pierre. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

— *La distinción*. París: Minuit, 1979.

Canclini, Néstor García. *Culturas híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade*. Nueva Edición. Buenos Aires: Paidós, 2005.

Castells, Alicia N. G. de. "Vida cotidiana sob a lente do pesquisador: o valor heurístico da imagen". *Antropologia em Primeira Mão*. UFSC, diciembre de 1999.

— "O estudo do espaço na perspectiva interdisciplinar". *Antropologia em Primeira Mão*, v. 47, p. 1-20, 2001.

— "A criatividade dos Sem-Terra na construção do habitat. Um olhar etnográfico sobre a dimensão espacial do MST". Tesis de Doctorado – Doctorado Interdisciplinar en Ciencias Humanas – Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Florianópolis, 2001.

CERTAU, M. de. *A invenção do cotidiano. Artes de fazer*. Río de Janeiro: Vozes, 1994.

DELGADO, Manuel. "Barcelona: o mito do espaço público". En: *Humboldt, apropriações da cidade*. Revista semestral, año 49, núm. 95, Goethe-Institut, 2007.

GONÇALVES, José Reginaldo dos S. "Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimonios". *Revista horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, año 11, núm. 23, p. 15-36, enero/junio 2005.

GUPTA, Akhil y FERGUSON, James. "Mais além da cultura: espaço, identidade e política da diferença". En: Antônio ARANTES (org.). *O espaço da diferença*. Campinas, São Paulo: Papirus, 2000.

JEUDY, Henri-Pierre. *Memórias do social*. Río de Janeiro: Forense Universitária, 1990.

— *Espelho das cidades*. Río de Janeiro: Casa da Palavra, 2005.

LÉVY, Françoise y SEGAUD, Marion. *Antropologie de L'espace*. París: Centre Georges Pompidou CCI, 1983.

MAGALHÃES, Sérgio Ferraz. *A cidade na incerteza: ruptura e contiguidade em urbanismo*. Río de Janeiro: Viana & Mosley: Ed. Prourb, 2007.

MANTECÓN, Ana Rosas. *Las jerarquías simbólicas del patrimonio: distinción social e identidad barrial en el Centro Histórico de la Ciudad de México*. <http://www.naya.org.ar>. Acceso 26/6/07.

MARICATO, Ermínia. *Brasil, cidades. Alternativas para a crise urbana*. Petrópolis, Río de Janeiro: Vozes, 2001.

MOTTA, Lia. "A apropriação do patrimônio urbano: do estético-estilístico nacional ao consumo global". En: Antônio Arantes (org.). *O espaço da diferença*. Campinas, São Paulo: Papirus, 2000.

PRATS, Llorenç. "Concepto y gestión del patrimonio local". En: *Cultura y patrimonio, perspectivas contemporáneas en la investigación y la gestión. Cuadernos de Antropología Social*. Sección de Antropología Social, núm. 21, Buenos Aires, julio de 2005.

PROENÇA, Rogério Leite. "Contra-usos e espaço público: notas sobre a construção social dos lugares na *Manguetown*". En: *RBCS*, vol. 16, núm. 49, junho/2002.

ROTMAN, Mónica B. "Globalización y patrimonio cultural: la recreación de identidades locales". En: *RUNA, Archivos para las ciencias del hombre/UBA*.

Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, núm. 24, Buenos Aires, 2004.

Smith, Neil. "A gentrificação generalizada: de una anomalia local à «regeneração» urbana como estratégia urbana global". En: Bidou-Zachariasen, Catherine. *De volta á cidade. Dos processos de gentrificação às políticas de "revitalização" dos centros urbanos*. São Paulo: Annablume, 2007.

Urry, John. "Time and space in Giddens Social Theory". En: *Giddens' Theory of Structuration*. Londres: Ed. Christopher G.A. Bryant and David Jary, 1991.

Vainer, C. "Pátria, empresa e mercadoria. Notas sobre a estratégia discursiva do Planejamento Estratégico Urbano". En: Arantes, O.; Vainer, C. y Maricato, E. (orgs.). *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis, Río de Janeiro: Vozes, 2000.

Vainer, C. y Maricato, E. (orgs.). *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis, Río de Janeiro: Vozes, 2000.

Vieira, Natalia. "Autenticidade x exploração imagética do patrimônio cultural. Trabalho apresentado no Grupo de Trabalho: Patrimônio e cultura: processos de politização, mercantilização e construção de identidades". En: CD de la 25° Reunião Brasileira de Antropologia, 11 a 14 de junio. Goiânia. Goiás. Brasil, 2006.

Zukin, Sharon. "Paisagens do século xxi: notas sobre a mudança social e o espaço urbano". En: Arantes, A. (org.). *O espaço da diferença*. Campinas, São Paulo: Papirus, 2000.

Processos de revitalização urbana e a percepção dos usuários

Margarita Barretto[1]
Fundação Universidade Regional de Blumenau
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: *O objetivo desta pesquisa foi registrar a percepção de diferentes atores sociais sobre o processo de revitalização da rua Vidal Ramos, no centro histórico da cidade de Florianópolis. Foi realizada uma pesquisa documental e etnográfica, com observação não participante, entrevistas semi estruturadas e registro fotográfico. O estado atual da rua foi aprovado por todos os atores sociais entrevistados, que incluíram idealizadores do projeto, lojistas, moradores e transeuntes. Tratou-se de uma pesquisa exploratória, com duração de apenas uma semana, cujos resultados podem contribuir com as discussões sobre revitalização e gentrificação e constitui uma inovação enquanto tema de pesquisa na cidade de Florianópolis.*

Palavras-chave: *Patrimônio; Revitalização Urbana; Percepção.*

Abstract: *The aim of this study was to record the perception of different social agents regarding the regeneration process of rua Vidal Ramos (Vidal Ramos street) in the historic centre of the city of Florianópolis. A documentary and ethnographic study was carried out that involved non-participant observation, semi-structured interviews and a photographic record. All the social agents interviewed approved of the current state of the street; these included the project's designers, shop-owners, residents and non-residents. The results of this exploratory study, which lasted barely a week, will contribute to discussions regarding regeneration and gentrification and represents an innovation regarding research into the city of Florianópolis.*

Key words: *heritage, urban regeneration, perception.*

1. Doutora em Educação. Docente do Mestrado em Administração da FURB e do Mestrado em Arquitetura da UFSC. Pesquisadora do CNPq. Graduanda do Curso de Museologia da UFSC.

Introdução

Os espaços públicos são, ou deveriam ser, para todos. No entanto na medida do crescimento das cidades houve uma apropriação de alguns setores das mesmas por diferentes atores sociais, o que foi levando aos poucos à segregação espacial. Dito de outra forma, tomando de empréstimo observações de Leite (2002) o espaço urbano deixa de ser público; passa a ser de certa forma "privatizado" para uso de um grupo social e não por estar interditado para os outros grupos, mas porque estes últimos evitam aqueles espaços.

Esta situação dá-se tanto quando uma parte da cidade se torna muito elitizada e é evitada pelas classes menos favorecidas, quanto em situações inversas, em que classes médias e altas evitam lugares chamados populares, ou em situações em que grupos sociais considerados marginais (mendigos, usuários de drogas, desabrigados) ocupam espaços que são evitados, na medida do possível, por todas as classes sociais, numa situação paradoxal na qual, aqueles que, conforme Zukin (1980) estão destituídos de poder (econômico, político e de decisão) tem o poder de excluir os que tem aquele poder.

Os processos de reestruturação e remodelação urbana conhecidos sob o nome de qualificação, requalificação ou revitalização, ou pelo anglicismo gentrificação, permitem que os espaços urbanos retomem seu caráter público (Leite, 2002, p. 116), no entanto, têm sido alvo de muita discussão sobre tudo em função da eliminação destes espaços de moradores pertencentes às classes menos favorecidas.

O primeiro projeto de revitalização urbana citado pela literatura acadêmica é o do Barão Haussmann no século XIX para adequar Paris às necessidades de circulação da sociedade industrial. Era um projeto destinado a "higienizar" a cidade (Choay, 2001), mas também a dificultar as barricadas operárias e facilitar a ação da cavalaria (Leite, 2002)

O conceito de gentrificação *gentrifying* no original em idioma inglês, é atribuído à socióloga (naturalizada) inglesa Ruth Glass, que o criou em 1964 quando descrevia o processo pelos quais os bairros operários de Londres começavam a ser "invadidos" pelas classes médias altas e baixas. Estas reformavam os sobrados, elevavam os preços do mercado imobiliário e, com isto, expulsavam a classe operária, levando a uma reconfiguração sócio cultural do bairro. O processo carrega uma conotação negativa, enfatizando a exclusão das classes

menos favorecidas e são muitos os casos citados pela literatura e há inclusive movimentos internacionais contra a gentrificação.[2]

No entanto, é preciso retroceder um pouco para entender o processo anterior aos projetos de requalificação, que é a deterioração dos centros urbanos, devida ao processo de desindustrialização e de desmobilização das massas.

Na década de 1960 começa o chamado processo de desindustrialização e muitos protestos sociais (Harvey, 1989). A sociedade entra na era pós-industrial, em que o setor de serviços (o terceiro setor da economia) começa a prevalecer sobre o segundo. Grandes fábricas ficam vazias, depósitos ficam ociosos. Como parte de uma estratégia política de desmobilização das massas, são criados distritos industriais, centros administrativos, centros empresariais e outros, longe dos centros das cidades, de forma a impedir a concentração de operários, empregados, minorias que defendiam direitos, etc.

Como resultado, os centros das cidades são abandonados, aumentam os moradores de rua, o tráfico de drogas, a prostituição. Os centros das cidades passam a ser lugares perigosos, que devem ser evitados.

Algo similar aconteceu nas zonas portuárias, onde, devido à difusão dos *containers*, os prédios antes utilizados como depósitos de mercadorias ficam abandonados.



Figura 1. Puerto Madero, Buenos Aires, no ano de 1910
Fonte: Cartão Postal de domínio público[3]

2. Uma busca simples no google com o termo "against gentrification" no dia 21 de junho de 2013 deu 51.000 resultados.

3. Disponível em:
<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Puerto_Madero_Elevadores_de_Granos_%28Olds%29.jpg?uselang=es>



Fig. 2. Containers que dispensam depósitos de mercadoria
Foto: A autora

A revitalização tem sido objeto tanto de críticas quanto de aprovação. A crítica segue às observações de Glass antes comentadas. Os lugares, antes da gentrificação, tinham moradores ligados à histórica local. Estas pessoas por sua vez tinham empregos ou subempregos nas redondezas e foram obrigados a mudar para bairros afastados o que os prejudicou não necessariamente pela perda do emprego em si mas pela dificuldade em aceder ao emprego, uma vez que dependem de transporte público, que é escasso ou inexistente. Este problema foi recorrente mesmo em lugares onde houve uma preocupação por realocar as pessoas em bairros populares construídos especialmente[4].

De outro lado, se situam aqueles que defendem o processo, argumentando que, os primeiros trabalhos de revitalização urbana em Bolonha (Itália) foram projetos destinados à classe trabalhadora. (Gagliardi, 2011) Também deve-se tomar em conta que a exclusão social não surge exclusivamente a partir da gentrificação. O estágio do sistema capitalista nas últimas décadas do século xx levou à polarização socioeconômica. O capital e os fluxos das mercadorias manipulam os mercados de trabalho, criando o que Dear e Flusty (1999, p. 81) denominam com os neologismos de "cyburguesias" de um lado e os permanentemente marginalizados do outro, enquanto as cidades se transformam em espaços descontínuos e fragmentados, dominados por máfias transnacionais (*ibidem*).

4. E não é exclusivo de casos em que a população é realocada por questões de revitalização. Acontece também em casos em que são construidas moradias para danificados por desastres naturais.

Em muitos lugares, a gentrificação permitiu a recuperação dos espaços públicos para uso da classe média, parques praças, a própria rua. Foram instalados também negócios, que dinamizaram a economia, além de proporcionar prazer estético, dimensão esta (a estética) que já era apontada por Simmel no início do século como altamente relevante para o indivíduo em sociedade (Simmel, 1991; Frisby, 1991) e que é reconhecida também como importante na pós modernidade, por autores como Harvey, por exemplo, que, após muito analisar a sociedade afirma que as práticas estéticas realmente importam (Harvey, 1990, p. 355), associando esta questão ao conceito de riqueza simbólica trabalhado por Krier a partir do conceito de capital simbólico de Bourdieu (apud Harvey, 1989, pp. 81-82). De acordo com Harvey, estas teorias explicariam o atual fascínio com o embelezamento, ornamentação e decoração urbanas pois estas são marcas de distinção social. Morar numa rua bonita, passear numa rua bonita, trabalhar numa rua bonita passa a ser parte do capital cultural, e - sendo que o padrão de beleza é o imposto pelo gosto das classes dominantes- passear numa rua bonita passa a ser também uma forma de aproxima-se daquelas. Isto pode ser explicado á luz do conceito de mimetismo social, atitude muitas vezes não deliberada que consiste na busca por autoestima e por reconhecimento dentro os estratos de mais poder aquisitivo (Sempere, 2008), podendo inclusive chegar a haver assimilação cultural.

Em muitos lugares, com a revitalização urbana evitou-se a destruição de prédios históricos e, por exemplo na Inglaterra, houve uma valorização de disciplinas como a história, a etno-história, a antropologia e geografia entre outras, que concorreram para a recuperação dos lugares históricos (Lumley, 1988, Urry, 1995)[5]. Mesmo autores que em um aspecto criticam a requalificação, admitem que "parece indiscutível que essa forma de intervenção urbana tem contribuído para criar uma certa rotina estética e uma vida pública" (Leite, 2002, p. 120).

A revitalização de espaços, com recuperação da memória tem levado também a revitalização de outros tipos de atividades, como festas ou rituais. Boissevain (1996) detectou isto nas suas pesquisas nas ilhas gregas, chamando estas atividades de rituais de revitalização. Pratts (1997) também encontrou

5. Não há estudos publicados no Brasil para reportar esta situação, no entanto sabe-se por evidência empírica que o Projeto Monumenta, pelo qual o centro de Porto Alegre foi requalificado teve muita participação da comunidade universitária.

este comportamento na Espanha, dando ao fenômeno o nome de ativações patrimoniais. Mesmo que o lugar tenha sido revitalizado com intenção exclusivamente comercial, várias pesquisas mostram que seguiu-se um processo de valorização da memória coletiva, esta memória social, exterior ao indivíduo, estendida no tempo, que guarda arquivados fatos acontecidos há muito (Halbwachs, 1968).

Também tem levado a uma associação com o turismo, desde que os espaços revitalizados/gentrificados/requalificados ao mesmo tempo que se transformam em espaços de lazer urbano, se transformam em atrativos turísticos.

Os exemplos de lugares revitalizados ou gentrificados são inúmeros e crescem dia após dias. No Brasil na década de 1990 foram revitalizados o "bairro do Recife" centro histórico da cidade do mesmo nome (PE), o bairro pelourinho de Salvador (BA), o centro de São Luiz (MA), o centro de São Paulo. A revitalização deste último esteve a cargo de uma ONG, chamada Viva o Centro, que edita inclusive uma revista. Este movimento está caracterizado pela ativa participação da sociedade civil, o empresariado local e os bancos.

No mundo são tantos os projetos que já há críticas à reiteração de modelos[6] e seria entediante reproduzir uma lista neste contexto. Basta dizer que a gentrificação das áreas portuárias tem, na atualidade, sua máxima expressão nos Estados Unidos onde há um projeto nacional de requalificação das mesmas.

Em muitos lugres houve efetiva participação da população. Um dos exemplos é o projeto da Baia de Boston, recuperada a partir de 1973 por uma associação mista fundada pela Liga de Mulheres Votantes e a Associação de Navios (Barretto, 2007).

No Brasil há casos bem sucedidos e também casos muito criticados, como é o do Pelourinho, na cidade brasileira de Salvador (BA). De acordo com Storatti (2005, pp. 205- 223) tratou-se de um projeto oficial centralizador no qual as decisões foram tomadas sem a participação da população. Não houve revitalização porque transformou-se numa área somente turística e comercial na qual, na data da pesquisa acima referida, de 1.307 imóveis apenas 185 eram residenciais.

6. Harvey (1989, pp. 77-78) critica o projeto de Baltimore, dizendo que a cidade gentrificada tem "a mesma monotonia serial que o modernismo que supostamente reemplazaria". As paredes ficaram uniformiazadas com tijolo à vista e os mesmos faróis.

No caso do centro de São Paulo, o projeto não atingiu seus objetivos de revitalização total porque não foram tomadas outras medidas estruturais para o manejo da cidade, e tampouco foi tomado em conta o problema social da mesma (Yazigi, 2006, p. 201).

No caso de Recife, pode-se dizer que o projeto foi bem sucedido, embora observa-se um certo deterioro no aspecto físico. Houve participação dos empresários locais e do poder público, assim como da cadeia de radio e televisão mais poderosa do pais, e o bairro passou a ser procurado como rua de lazer, inclusive a noite, coisa antes impensada. Passou a ter um calendário anual de atividades culturais, adquiriu visibilidade, e em 1998 foi tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN (Leite, 2002)[7]. Na atualidade a rua congrega muitos bares e casas noturnas, há feira de artesanato aos domingos e, muito importante, não perdeu o movimento tradicional, continua havendo oficinas, escritórios, consultórios, atividades culturais e religiosas (nesta rua se encontra a sinagoga mais antiga da América Latina)[8].

Descrição do local e da metodologia empregada

A Rua Vidal Ramos está localizada no centro histórico da cidade de Florianópolis, começando na lateral da Igreja Matriz, na R. Arciprestes Paiva estendendo-se por quatro quarteirões, até a R. Álvaro de Carvalho.

Pode-se dizer que a R. Vidal Ramos atualmente reúne as características que Relph (apud Dear & Flusty,1999, p.66) atribui à paisagem urbana[9] pós moderna: elegância, fachadas com aparência antiga, estilo, moda, reconexão com a história e a geografia locais, preferência para os pedestres.

A pesquisa de campo aconteceu durante uma semana, na qual duas pesquisadora observaram a dinâmica da rua, nos três períodos, de manhã, de tarde e de noite, em dias alternados. Foi realizado um registro fotográfico e foram realizadas entrevistas com diferentes informantes.

7. Foi também palco de disputas de legitimação de identidades e de espetacularização e comercialização da cultura (Leite, 2002).

8. A rua chamou-se Rua dos Judeus durante o período de administração holandesa da cidade (século XVII). Depois chamou-se Rua da Cruz e a partir de 1879 Rua do Bom Jesus (Kaufman, 2000)

9. O autor diferencia, em inglês *cityscape* que seria paisagem da cidade grande e *townscape* que seria a paisagem de uma cidade pequena e se refere a esta paisagem urbana pós moderma como *townscape* ou seja uma paisagem que tenta dar a sensação de um ambiente menos impessoal, mais aconchegante.



Figura 3. Mapa de localização da rua
Fonte: <www.maps.google.com>

Na categoria informantes foram entrevistados o idealizador do projeto, a atual líder do grupo de lojistas, uma das executoras do projeto, dois zeladores de prédios[10] e duas pessoas idosas que moram num prédio localizado no final da rua, quando esta passa a ter o nome Esteves Júnior. Foram também entrevistados gerentes e atendentes de lojas assim como pedestres. Entre os primeiros, tentou-se equilibrar o ramo de lojas, entrevistando-se funcionários, gerente e/ou proprietários de lojas de roupa, sapatos, bijuteria, farmácia, lanchonete, doceira, fábrica de carimbos. Também tentou-se equilibrar comércios mais novos com comércios mais tradicionais. Entre os pedestres tentou-se equilibrar idades e gênero. Preferiu-se abordar pessoas que estavam sentadas ou olhando vitrines, evitando-se parar pessoas que estavam andando ou distrair pessoas que estavam comprando. Para entrevistar os funcionários das lojas aguardou-se um momento em que não houvesse clientes dentro. Entre lojistas e pedestres foram entrevistadas 39 pessoas, somando um total de 46 entrevistados. Não se trabalhou com critério de amostragem mas com o critério da saturação de Bertaux (1980), pelo qual quando as repostas se repetem não acrescentando mais dados á pesquisa, considera-se número suficiente.

Tratou-se de um estudo de caso descritivo e exploratório, no qual não houve hipóteses; procedeu-se mediante observação não participante, assistemática anotada em diário de campo, utilizando-se como instrumentos o registro foto-

10. Os zeladores ofereceram informações interessantes, não apenas pelo contato que têm com os moradores mas porque os dois prédios estavam equipados com câmeras que permitiam uma visão total do quarteirão, portanto eles puderam nos informar sobre o movimento em geral.

gráfico, e entrevistas semi estruturadas, que foram gravadas em meio eletrônico[11], e utilizou-se suporte documental e hemerográfico.

O roteiro de entrevistas procurou desvendar as representações de lojistas e transeuntes a respeito do processo de revitalização. Com cada entrevistado conversou-se sobre como lembrava a rua antes e como a enxerga agora, sobre se houve algum processo de exclusão, sobre a mudança ou não no público consumidor, sobre as diferenças percebidas no clima social em geral.

Histórico do processo

O projeto de revitalização da rua começou no ano de 2007 por iniciativa de alguns comerciantes juntamente com o então presidente da Associação Comercial e Industrial de Florianópolis- ACIF. Esta rua é paralela à três ruas comerciais, a Conselheiro Mafra e a Felipe Schmidt que concentram a maior parte do comércio do centro da cidade, e a Tenente Silveira que tem algumas lojas, muitas instituições financeiras, vários edifícios públicos, entre eles a Biblioteca Pública Municipal. Tratava-se de uma rua pouco frequentada, muitas pessoas entrevistadas comentaram que nunca tinham chegado até a mesma, embora fossem frequentadores do centro.

Como nos casos internacionais estudados nos processos de gentrificação, o centro comercial de Florianópolis foi afetado pela descentralização, pelo crescimento de centros comerciais em bairros (Canasvieiras, Ingleses, Lagoa da Conceição) além da instalação de três grandes *shopping centers*. Também diminuiu a quantidade de público circulante devido á descentralização da administração pública e empresarial, com a mudança dos escritórios para edifícios localizados em bairros afastados, como Cacupé.

O idealizador do projeto se inspirou numa rua de São Paulo, e inicialmente tentou realizar o projeto em outras ruas do centro que estavam precisando de revitalização. No entanto, não encontrou eco nos lojistas. Na Vidal Ramos foi diferente, desde que já havia há mais de dez anos, uma ideia de revitalizar a rua, e já os próprios interessados haviam realizado pesquisas em outras cidades de Santa Catarina. Trata-se de lojas pequenas, de micro empresários, em sua maioria inquilinos dos locais, havendo apenas uma loja que é franquia de uma

11. Somente uma entrevista não foi gravada, concedida por uma senhora de 84 anos que não achou que seu depoimento pudesse ser interessante. No entanto concedeu duas horas do seu tempo à pesquisadora, tomando café e passeando pela rua de braço dado.

grande empresa. O projeto, inaugurado em março de 2012, chamou-se shopping a céu aberto, e a forma de gestão é a mesma de um shopping, com promoções em comum e divulgação nos meios em conjunto, de forma a otimizar os custos de administração e a obtenção de benefícios para todos[12]. Na atualidade, de acordo com documentos exibidos e depoimento da presidente da associação 70% a 80% dos comércios aderiram à padronização e 35 lojas participam do programa de capacitação do Sebrae[13].



Figura 4. Começo da Rua, na esquina com a rua Arciprestes Paiva
Foto: Pesquisadora



Figura 5. Indicação de sinalização de rua
Foto: Pesquisadora

12. Por exemplo um convênio para que o recolhimento de lixo aconteça em determinado horário e que todos os lojistas coloquem o lixo em determinado lugar nesta hora.

13. Há 56 lojas na rua e somadas as lojas em subsolos são 74

Foi feita uma parceria público-privada. Foi realizado um convênio pelo qual a Prefeitura Municipal realizou a infraestrutura, colocou esgotamento sanitário, os cabos de luz subterrâneos e fez o pavimento, investindo em torno de R$ 500.000,00. O Instituto de Planejamento Urbano de Florianópolis- IPUF fez o desenho urbano, planejou os toldos e placas, a sinalização da rua. A ACIF destinou uma funcionária para auxiliar, dar entrada no processo, articular os comerciantes, "lidar com o imediatismo", comenta, porque foram dois anos de obras, com diminuição do movimento e os vizinhos reclamavam das escavações. Cada um dos imóveis revitalizados recebeu uma cor diferente. Cada lojista pagou as despesas com a própria fachada, com o toldo e a placa, e a ACIF pelos bancos, as jardineiras e as lixeiras investindo em torno de R$ 350.000,00. A partir de uma parceria com o jornal Notícias do Dia, duas grandes empresas (Koerich e Zita) doaram as plantas[14] e os lojistas atualmente se ocupam de molhá-las. Foi realizado um convênio com o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas -Sebrae para realizar um programa de treinamento e capacitação com os lojistas e seus empregados, para atendimento em geral e foram ministrados cursos de vitrinismo. Também o Sebrae realiza ações, como desfiles ou promoções e o jornal Notícias do Dia publicou diversas matérias entre os anos 2011 e 2012, com entrevistas a participantes do projeto e transeuntes.



Figura 6. Detalhe de Banco, Lixeira e Floreira, placa padronizada e calçada acessível. Foto: Pesquisadora

14. Parceria entre Notícias do Dia e Vidal Ramos traz flores para Florianópolis. Disponível em: <http://www.clickric.com.br/ric.com/noticias.asp?id_cat=10&id=6089&estado=sc>

Na atualidade está sendo formada uma associação dos lojistas da rua para manter a limpeza dos toldos e a integridade do mobiliário e já o projeto está sendo copiado por outras ruas perpendiculares. Foi feito um trabalho junto aos lojistas para que não coloquem lixo nas lixeiras e estão propondo uma lei para que não possa ser colocado lixo durante o dia, estão sendo colocados bicicletários, doados pela empresa que fez os toldos.



Figura 7. Toldos e placas padronizados
Fogo: Pesquisadora

A rua passou a ser um espaço de trajetos, ou seja fluxos recorrentes (Magnani, 2002).Pessoas que transitavam pelas ruas paralelas passaram a utilizar a Vidal –como é chamada por todos- porque "gostam mais". Utilizando ainda os conceitos de Magnani, pode-se dizer que está se constituindo numa mancha de lazer urbano, com bancos para sentar e cafés.

Os toldos, além de darem uniformidade estética, protegem da chuva e do sol, o que, conforme os lojistas, propicia o aumento das vendas nos dias de mau tempo[15]. Os moradores e transeuntes elogiaram também a proteção dos mesmos. Outra função dos toldos é a semiótica.

15. Embora a pesquisa estivesse finalizada, constatou-se empíricamente no verão que os toldos eram muito elogiados nos dias de extremo calor e sol.

Sinalizam quem faz parte do projeto e quem não, o que tem levado a que pessoas que não quiseram em princípio aderir ao projeto, agora queiram participar.

Os transeuntes entrevistados lembram que era uma rua comum, e a maioria ou bem não transitava por ela, ou sequer a conhecia. Os moradores não transitavam por ela a não ser o imprescindível, a qualificam como "abandonada", havia andarilhos, pouca iluminação à noite.



Figura 8. Prédio abandonado em 2010
Foto: Luiz Fontoura. Cedida por Rose Coelho



Figura 9. O mesmo prédio restaurado
Foto: Pesquisadora

Já os lojistas lembram que era uma rua desorganizada, suja, pacata, "esburacada", perigosa a partir do entardecer, "dava medo na hora de fechar a loja" declara uma atendente de relojoaria; os dias de chuva, alagava, contam alguns, "os esgotos retornavam" declara outro entrevistado. Uma funcionária de uma farmácia chega a dizer que era "horrível", que dias de chuva alagava. Comentam que havia roubos, quebra de vitrines para levar pequenos objetos, "pesca" de objetos pelas vitrines "uma loja cuidava a outra para não haver assaltos" comenta uma funcionária, enquanto outras relatam que tinham medo na hora de abrir as lojas de manhã, porque havia pessoas dormindo na rua, ou na hora de fechar a noite quando havia muito pouco movimento. Um comerciante comentou que sua loja foi assaltada duas vezes e outra que disse que havia lojas que tinham sido assaltadas quatro ou cinco vezes[16].

De acordo com todos os entrevistados a rua melhorou muito de todo ponto de vista.

Respostas como "adorei", "amei", "ficou maravilhosa" apareceram reiteradamente nas entrevistas com os pedestres e moradores, assim como os adjetivos agradável e gostosa.

"Essa beleza e essa atenção que está sendo dada para a rua da sensação de segurança, da vontade de comprar, dá vontade de tomar um café" diz a gerente de uma loja de roupas. O dono de uma lanchonete, por sua vez, qualifica a rua como "estilosa" acrescentando que "a rua ficando harmoniosa, fica mais harmonioso o ambiente de trabalho".

Observou-se muito movimento dentro das lojas, em algumas especialmente mais do que em outras até o ponto de não ser possível encontrar um momento oportuno para realizar entrevistas com os funcionários e/ou gerentes[17].

Os lojistas entrevistados não reportam nenhum processo de exclusão de antigos lojistas ou de substituição de lojas antigas por novas empresas. Agregaram-se, sim, novas lojas mas sem o fechamento das tradicionais, acrescentando que se algumas fecharam foi porque eram caras ou porque estavam num ramo onde havia muita concorrência[18]. Tampouco houve denúncias sobre aumento excessivo do preço dos aluguéis, que, estimam que está na casa dos 10%; pelo

---

16. Desde que está-se trabalhando com percepção, não importa o número exato.

17. Foi observado, mas não tentou-se aprofundar no assunto, que a parte mais movimentada da rua é a quadra entre a Deodoro e a Trajano, embora nas outras quadras há a mesma quantidade de lojas.

18. Somente uma entrevistada comentou que houve muito fechamento de lojas mas não soubre precisar.

contrário, dizem, há mais pessoas procurando alugar. Afirmam que houve aumento no movimento da rua, embora não necessariamente do faturamento[19] mas todos entendem que isso é uma questão de tempo; estão contentes, há melhor clima de trabalho, vêm à loja com mais vontade[20]. Estão orgulhosos de que a rua está sendo "comentada", inclusive por estrangeiros, estão contentes com os cursos que estão fazendo, com o clima de colaboração que se instalou. Também estão contentes porque o público "que tinha-se afastado do centro" (passando a ser consumidor de *shopping centers*) está voltando. Isto sem prejuízo da clientela anterior, que continua a frequentar os locais.

Também está acontecendo um fato que os lojistas não esperavam: a entrega de curriculum por parte de funcionários que estão trabalhando em "lojas boas" dos *shoppings* e que manifestam que gostariam de trabalhar em lojas boas do centro.

Os lojistas também comentaram os elogios ouvidos dos clientes, como agora estes preferem "andar na Vidal"; avaliam que como as pessoas "veem bonito, se sentem mais seguras".

Perguntou-se aos lojistas o que achavam das pessoas que simplesmente vinham para sentar nos bancos e eles disseram que não se incomodam porque mesmo essas pessoas acabam comprando alguma coisa.

Quase todos os pedestres entrevistados dizem não encontrar diferença de preços entre as lojas da Vidal Ramos e as outras lojas do centro, observando que há também lojas caras e lojas baratas nas outras ruas. A observação empírica também permitiu constatar que os preços não são diferentes e até havia lojas com descontos oferecendo preços mais baratos do que em outras lojas da cidade. Inclusive a zeladora de um prédio, entrevistada na qualidade de informante, disse que ela comprava em algumas lojas da Vidal.

As pessoas de um modo geral acham o comércio "chique", sofisticado. Também encontraram-se pessoas da terceira idade que observaram que o tipo de roupa era mais adequado do que o oferecido no comércio "da Felipe"[21]. Uma senhora comentou que morava no continente mas somente comprava numa

19. Um lojista comentou que suas vendas tinham aumentado e que suas vendedoras que trabalham a comissão estavam ganhando o dobro que no ano anterior e houve outros (poucos) que também comentaram que o faturamento tinha aumentado.

20. Em meio ao entusiasmo generalizado somente duas atendentes de uma pequena loja disseram que para elas nada tinha mudado.

21. A rua paralela já mencionada no início do artigo, que concentra maior quantidade de lojas.

loja específica da Vidal por esta razão. A observação empirica confirmou que há roupa mais sóbria, e para manequins maiores, mais de acordo com um público feminino de idade madura.

Os bancos são alvo de elogios. As pessoas utilizam expressões como "é demais poder sentar". E um senhor que usava muletas comentou que sua vida seria mais fácil "se toda rua fosse assim". Uma entrevistada observou que nesta rua pode-se usar salto alto[22]. Comparam a rua com um shopping com a vantagem de que não está fechado. "Moro em apartamento, para mim passear no *shopping* não tem graça" diz uma entrevistada que aguardava que o esposo passasse para pega-la com o carro.

Dentre os transeuntes entrevistados somente uma pessoa, que identificou-se como socióloga moradora de uma cidade vizinha criticou o projeto urbanístico avaliando que os bancos tinham ficado muito próximos da rua o que era perigoso porque alguém podia ser atropelado por um carro. Ela estava sentada na mesa de um café tradicional da rua não para consumir mas para descansar, não o fazendo no banco por temor. Por uma grande coincidência no momento da entrevista um carro saiu de uma garagem e precisou manobrar para poder contornar um banco e entrar efetivamente na rua. Os demais entrevistados avaliaram positivamente o lugar, dizendo que o frequentavam para passeio ou descanso.

Uma funcionária de um escritório entrevistada enquanto estava descansando num banco aguardando o horário de retornar ao trabalho comentou que fazia questão de almoçar todos os dias num lugar diferente, fazendo do seu horário de almoço na Vidal um momento de lazer. Um senhor idoso, aposentado que descansava enquanto aguardava a hora de uma consulta médica numa clínica próxima disse estar emocionado de ver as mudanças.

Observou-se que muitas pessoas se cumprimentavam e que havia grupinhos pequenos nas portas principalmente de lanchonetes e cafés e um jovem que estava com quatro amigos comentou que o projeto coincide com a maneira de ser dos florianopolitanos. "É da cultura do manezinho[23] mesmo sentar, conversar..."[24].

---

22. Informação importantíssima desde que, de fato, nas ruas paralelas a estrutura das calçadas dificulta o uso do salto, que ora encaixa em juntas, ora desequilibra nos paralelepípedos.

23. Nativo de Florianópolis (SC).

24. De fato há em Florianópolis uma tradição de reunir-se nas praças, ou em determinadas esquinas. Exemplos de pontos de reunião são o "senadinho" na esquina das Ruas Felipe Schmidt com Trajano, e Rua dos Ilhéus com Tenente Silveira, onde há inclusive mesas para jogar dominó e damas, que reúnem muita gente.

O zelador de um prédio comentou que ao entardecer vários vizinhos, mais idosos, desciam e ficavam na rua, na frente do prédio, confraternizando.

Um dado importante é que os prédios foram beneficiados com a instalação de esgotamento sanitário, e uma nova rede pluvial, desde que nos últimos anos quando chovia a rua alagava. Também a iluminação pública foi trocada colocando-se lâmpadas *led* que tem mais luminosidade e, portanto, oferecem mais segurança a noite.

Uma das respostas que mais surpreendeu aos pesquisadores foi quanto ao estreitamento da rua para a passagem de carros e à proibição de estacionamento ao longo de praticamente toda a rua. Desde que no Brasil a cultura do automóvel está muito enraizada desde a segunda metade do século xx (Maricato; Rocha, 2008) esperava-se ouvir muitas queixas a respeito, o que não aconteceu. Os lojistas e os pedestres entrevistados utilizaram adjetivos como ideal, ótimo para não haver acidentes e para que os pedestres possam estar a vontade.

Mais ainda, muitos disseram que a proibição de carros deveria ser total, embora entendam que isso não é possível porque há prédios com moradores. Já os zeladores dos prédios comentaram que os moradores se queixavam muito, que era muito transtorno para idosos ou portadores de necessidades especiais[25]. No entanto um dos entrevistados, morador idoso, disse que para ele estava perfeito, que ele só utilizava o carro aos domingos para ir visitar os filhos e que tendo "tudo perto" não precisava de carro. Uma entrevistada que trabalha em escritório comentou que os colegas se queixavam bastante[26] por não ter onde estacionar, fundamentalmente em dias de chuva, e que alguns inclusive estavam optando por vir de ônibus ao trabalho, mas agregou que "cada um deve solucionar seus problemas, a rua está ótima do jeito que está".

Foram encontrados também contra usos: "usos que podem alterar a paisagem e imprimir outros sentidos [...] aos lugares e espaços da cidade" (Leite, 2002, p. 121). Foram observadas (e entrevistadas) várias pessoas que estavam sentadas nos bancos públicos e até uma que estava sentada numa mesa de café, sem consumir, portando sacolas de lojas populares que não estão exatamente na Vidal, mas em ruas que cortam a mesma. Estas pessoas não são consumi-

25. O zelador de um prédio comentou que existe uma vaga rotativa para ser utilizada para asenso e descenso de passageiros, mas que as pessoas a ocupam como estacionamento e "o pessoal da zona azul (fiscalização) não aparece".

26. E disse isso numa entoação bem enfática.

doras das lojas da rua, porém a utilizam como trajeto e também como espaço de descanso e lazer.

Foram observadas também contravenções, como carros ou motos estacionados na calçada e também foi constatado o informado pelos entrevistados sobre a dificuldade para uniformizar a conduta respeito ao lixo.



Figura 10. Taxi sem motorista, estacionado na calçada, e lixo
Foto: Pesquisadora

Durante o trabalho de campo não foram encontrados moradores de rua na própria Vidal Ramos. Os pesquisadores foram, sim, abordados por vendedores ambulantes e pedintes na esquina com a Rua Deodoro, o que coincide com o fato de haver, poucos metros depois, na esquina desta com a Tenente Silveira, um prédio público com um grande vão, utilizado como abrigo e citado por todos os entrevistados como sendo o principal problema ainda não solucionado no bairro sobre tudo porque há consumidores de crack.[27]

Tampouco durante o trabalho de campo foram encontrados agentes policiais e este foi um ponto sobre o qual houve divergências entre os entrevistados. Para alguns a segurança melhorou, "agora há polícia", "as câmeras dão conta da vigilância". A atendente de uma loja comentou que dias atrás tinha deixado o tapete esquecido na rua, e no dia seguinte o tapete estava ali mesmo, quando antes não podia nem deixar coisas na vitrine porque eram roubadas. Os escri-

27. Cabe aqui mencionar uma questão que surge a partir da leitura dos trabalhos de Zukin (1991; 2000) em que a autora se refere aos que tem poder e os que não têm, sendo que os primeiros seriam os privilegiados que provocam os processos de gentrificação. Não será objeto desta pesquisa, mas o tema merece uma pesquisa específica, desde que os moradores de rua, neste caso, tem, sim poder, o poder de amedrontar e de mudar os hábitos dos outros; um poder coercitivo que pode não estar associado a fatos reais mas ao imaginário das pessoas, mas que existe.

turários que trabalham nesta rua dizem se sentirem mais seguros quando acaba o expediente no fim da tarde.

Para outros, no entanto, "houve policiamento no início e agora não há mais", enquanto que outros declaram que "há somente policiamento aos sábados" ou "vem polícia só quando algo acontece". Uma atendente de uma loja de acessórios comentou que na semana anterior tinha havido "três mulheres elegantes dando golpe".

Também há informações encontradas quanto aos moradores de rua. Uma das articuladoras do projeto comentou que houve resistência ao projeto de colocar bancos porque as pessoas temiam que se transformasse em "dormitório de mendigos". Ela disse que foi pensado um desenho de banco que não seja confortável para dormir e que não havia mendigos dormindo. No entanto a zeladora de um prédio comentou que quando ela chega às 6h da manhã, os mendigos levantam e vão embora. A zeladora frisa que eles deixam tudo em ordem, o que coincide com o depoimento da presidente da associação que disse ter ouvido dois mendigos elogiando as lixeiras.

Outro ponto sobre o qual houve divergências foi o movimento da rua aos sábados. De acordo com os depoimentos, os moradores utilizavam bastante a rua nesse dia; no entanto esta situação não foi verificada empiricamente durante uma permanência de três horas no local.

Considerações finais

Do ponto de vista da metodologia da pesquisa, é interessante destacar que as divergências quanto à questão da segurança confirmam que os depoimentos não são suficientes, que é necessário também haver observação e documentação, o que reafirma a convicção da pesquisadora de que deve-se trabalhar com técnicas variadas para ter uma representação o mais fiel possível dos fatos, uma vez que a subjetividade interfere grandemente na pesquisa sócio antropológica.

Constatou-se uma vez mais que em qualquer grupo social, por pequeno que seja, há tensões entre diferentes atores que tem diferentes interesses (ou desinteresses) cuja percepção do mundo real está contaminada pela subjetividade.

No que diz respeito ao projeto, é significativo que o idealizador do mesmo seja bacharel em história, o que reforça a ideia já formulada em trabalhos

anteriores sobre o papel das pessoas, dos seus ideais e da sua subjetividade na realização de projetos, sejam culturais ou comerciais[28].

Quanto a um balanço sobre como as pessoas percebem o processo de gentrificação, a visão positiva leva a reforçar uma premissa subjacente à pesquisa, que também foi objeto de trabalhos anteriores[29].

A gentrificação é uma forma de recuperar lugares denegridos pelo próprio processo da sociedade capitalista e do neo liberalismo, que provocou o deslocamento do capital investido nas indústrias para o mercado financeiro e, parafraseando Zukin[30], o aparecimento de ilhas de pobreza em mares de riqueza e vice-versa. A gentrificação não é um processo destinado a melhorar a vida das classes menos favorecidas, mas tampouco a vida destas pessoas melhora deixando os centros urbanos e portuários abandonados.

O termo gentrificação que indica enobrecimento, elitização, de repente não seja o mais adequado para definir todos os tipos de revitalização urbana. Colocar em igualdade de condições um processo como o relatado por Glass, em que a população de origem operária era expulsa de suas casas pela especulação imobiliária e um processo em que barracões abandonados se transforam em universidades, cinemas, restaurantes e escritórios[31] não parece ser totalmente adequado. Quem sabe é necessário começar a separar, dentro dos processos de requalificação urbana o que é elitização e o que é recuperação de áreas degradadas transformadas em cracolândias ou simplesmente abandonadas que se tornam refúgio de moradores de rua, que também precisam ser diferenciados entre aqueles marginalizados pela sociedade e aqueles que ali moram por opção.

A sociedade capitalista levou à existência de grupos marginais, seja pela pobreza ou pela anomia. A requalificação urbana não inclui estes despojados, mas inclui uma classe social que tem sido também prejudicada a partir do último quartel do século xx, a classe média, que teve seu melhor momento entre o final da segunda guerra mundial e a crise do petróleo de 1972. Enquanto não

28. A pesquisadora já viu casos semelhantes em pesquisa sobre museus em que os diretores faziam a diferença, e na constituição de um balneário turístico, onde o idealismo de um empreendedor foi determinante. No entanto é curioso neste caso particular que o projeto de um historiador não foi caompanhado de um trabalho de recuperação da história da rua e seus moradores, embora consultado a respeito comentou que está nos seus planos futuros.

29. Em Barretto (2007) a pesquisadora já emitiu sua opinião a respeito dos aspectos positivos da revitalização.

30. Zukin (1993) diz que a gentrificação colocou ilhas de renovação em mares de decadência.

31. Alusão a Puerto Madero, em Buenos Aires, Argentina

houver projetos políticos para incluir todas as classes sociais, porque o modelo econômico escolhido é excludente, projetos para incluir as classes médias são benvindos.

Referências

Barretto, Margarita. *Turismo y Cultura. Relaciones, contradicciones y expectativas.* Colección Pasos Edita, nº 1, El Sauzal, Tenerife, ACAy PASOS. 2007. E-book disponible en: <http://www.pasosonline.org/Publicados/pasosoedita/PSEdita1.pdf>.

Bertaux, D. "L´Aprroche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités". *Cahiers Internationaux de Sociologie XIX*. Paris:PUF, 1980.

Boissevain, Jeremy. *Coping with tourists. European reactions to mass tourism.* Oxford:Berghahn Books, 1996.

Choay, Françoise. *A alegoria do patrimônio.* São Paulo: Unesp, 2001.

Dear, Michael; Flusty, Steven. "The postmodern urban condition". In: Featherstone, M. & Lash, S. (orgs.) *Spaces of Culture. City-Nation-World*. London: Sage, 1999, pp. 64-85.

Frisby, David. "The aesthetics of modern life: Simmel's Interpretation". *Theory, Culture and Society,* Vol 8, London: Sage, 1991, pp. 73-93.

Gagliardi, Clarissa M. R. "Um grande projeto entre o mar e as colinas: a renovação urbana da cidade italiana de Gênova". *Cadernos Metropole*, São Paulo, v. 13, n. 25, pp. 123-143, jan/jun 2011.

Halbwachs, Maurice. *La mémoire collective*. Paris: Pres Univ de France, 1968

Harvey, David. *The condition of Postmodernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989 (reimpressão 1990).

Kaufman, Tânia Neumann. *Passos perdidos – História recuperada: a presença judaica em Pernambuco*. Recife: Edição do Autor, 2000.

Leite, Rogério P. "Contra usos e espaço público: notas sobre a construção social dos lugares na Manguetown". *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* Vol 17, n. 49. Junho 2002.

Lumley, Robert. *The museum time machine*. London:Routledge, 1988.

Magnani, José G. C. "De perto e de dentro. Notas para uma etnografia urbana". *Revista Brasileira de Ciências Sociais.* Vol 17, n. 49, junho 2002.

Maricato, Ermínia; Rocha, Ronai P. da. "A cultura do automóvel". *Ciência e Ambiente*, n. 37. UFMG, Julho-Dezembro 2008.

Prats, Llorenç. "Concepto y gestión del patrimonio local". *Cuadernos de Antropologia Social*, n. 21, 2005, pp. 17-35.

Sempere, Joaquin. "La explosión de las necesidades en el marco del sistema socioeconómico". *Papeles*. Número Especial. 102, 2008, pp. 103-109.

Simmel, Georg. "The problem of style". *Theory, Culture an Society*, Vol 8, London:Sage, 1991pp. 63-71.

Sotratti, Marcelo A. *Pelas ladeiras do Pelô: A requalificação urbana como afirmação de um produto turístico*. Dissertação de Mestrado em Geografia. IG. Unicamp, 2005.

Urry, John. *The tourist gaze. Leisure and travel in contemporary societies*. London:Sage, 1995.

Yazigi, Eduardo A. *Esse estranho amor dos paulistanos. Requalificação Urbana, Cultura e Turismo*. Brasília: CNPq/São Paulo:Global, 2006.

Zukin, Sharon. *Landscapes of power*. Berkeley: University of California Press.

Entrevistas:

Dilvo Tirloni. Ex presidente da ACIF e um dos idealizadores do projeto.

Rosângela J. M. Coelho (Rose Coelho). Presidente da Associação de Lojistas da R. Vidal Ramos e uma das idealizadoras do projeto.

Isabel C. Guenther. Ex funcionária da ACIF e uma das executoras do projeto.

S. Zenon (Engenheiro aposentado). Morador há 38 anos. Cresceu na R. Jerônimo Coelho, que cruza Vidal Ramos e agora está também em processo de revitalização.

Noemia B. Brasil (84 anos). Moradora há 30 anos.

Lojistas.

Transeuntes.

Todo dia era dia de índio: manifestações culturais relativas à semana do dia do índio nas Terras Indígenas de Chapecó, Santa Catarina, Brasil

Adiles Savoldi
Professora de antropologia da Universidade Federal da Fronteira Sul
adiles@uffs.edu.br

Resumo: *A proposta deste artigo é a reflexão sobre os múltiplos planos que articulam as atividades desenvolvidas nos últimos anos, por ocasião do dia 19 de abril, em terras indígenas do Sul do Brasil, mais especificamente em Chapecó, SC. A Terra Indígena Toldo Chimbangue está localizada às margens dos rios Irani e Lajeado Lambedor, a uma distância de 18 km da cidade de Chapecó, já a Terra Indígena Reserva Aldeia Condá localiza-se na linha Gramadinho, a 15 Km da área urbana de Chapecó. A etnografia desenvolvida procurou mapear as diferentes etapas, estratégias e significados da preparação e realização da Semana Cultural. A observação participante nas atividades culturais aconteceu desde 2004 até 2012. A Semana Cultural, manifestação pública relativa ao dia do índio, nas Terras Indígenas de Chapecó foi e é ainda organizada pelos professores das Escolas Indígenas de Ensino Fundamental das respectivas Terras indígenas. Durante a Semana acontecem apresentações de danças, exposição de artesanato, degustação de culinária típica; é o momento do encontro entre a população indígena e os visitantes, contexto que se constitui em um espaço de negociações de sentidos e trocas culturais. Os professores indígenas acreditam que a Semana Cultural é a possibilidade de mostrar com dignidade a versão da história do ponto de vista Kaingang, deste modo, a cultura passa a ser positivada e valorizada num contexto em que historicamente foi negativada e desvalorizada.*

Palavras-chave: *Kaingang, educação indígena diferenciada, turismo étnico, turismo cultural.*

Abstract: *The aim of this article is to reflect on the multiple issues articulated by the activities that have been held in recent years to celebrate the 19th of April in the indigenous lands of the Southern Region of Brazil, specifically in Chapecó, SC. The Toldo Chimbangue Indigenous Land is located between the rivers Irani and Lajeado Lambedor, 18 km from the town of Chapecó, and the Aldeia Condá Reserve is located on the Gramadinho line 15 Km*

from Chapecó. The ethnographic study has aimed to record the different stages, strategies and meanings of the preparations for the Cultural Week. Participant observation in the cultural activities was carried out from 2004 to 2012. The Cultural Week is a public celebration relating to Indian Day and, in the Indigenous Lands of Chapecó it was and still is organized by teachers from the Indigenous Schools of Basic Education of the respective indigenous territories. During the Cultural week there are dances, art exhibitions, tastings of local foods, etc., and there is the opportunity for encounters between the indigenous population and visitors in the context of a space where senses can be negotiated and cultural exchanges can take place. The indigenous teachers state that the Cultural Week enables them to give, in a dignified manner, a version of history from the point of view of the Kaingang, which in turn allows their culture to be positively perceived and evaluated in a context in which it has historically been undervalued and disparaged.

Keywords: *Kaingang, differentiated indigenous education, ethnic tourism, cultural tourism.*

Introdução

As comemorações relativas ao dia do índio, tradicionalmente realizadas na semana do dia 19 de abril, vêm se constituindo em espaços de visibilidade e positividade da cultura Kaingang. A proposta foi refletir sobre a realização da Semana Cultural e os encontros dela decorrentes. No Toldo Chimbangue há a presença do povo Guarani, no entanto, a análise privilegiou a cultura Kaingang.

Por meio da etnografia procurei mapear as diferentes etapas, estratégias e significados da preparação e realização da Semana Cultural. A observação participante nas semanas culturais aconteceu desde 2004 até 2012. Além das entrevistas com os organizadores e visitantes, outra fonte de pesquisa foi o acervo do CEOM (Centro de Organização da Memória do Oeste de Santa Catarina) relativo às Semanas Culturais realizadas nos anos anteriores.

A denominação Kaingang foi cunhada por Borba (1908), no final do século xix. Segundo Veiga (1995) a denominação Kaingang é genérica e aborda grupos indígenas falantes de dialetos de uma mesma língua, filiados ao tronco Jê, localizados nos Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, bem como na província argentina de Missiones. D'Angelis (1995) revela que o avanço das frentes pastoris no território Kaingang tornou-se sistemático somente no início do século xix, "em razão da economia portuguesa e em função da geopolítica colonial" (*ibidem*, p. 154).

No final do século xix, com a queda do Império e o estabelecimento da República por parte dos militares, foi promulgada, em 1891, a Constituição Republicana. A Constituição marcou uma mudança no modo de administração da terra, "as terras devolutas do Império são entregues ao domínio dos Estados, que ficam com o direito de medi-las, doá-las, etc." (D'Angelis, 1995, p.187). Segundo o autor, inúmeros aldeamentos foram tomados dos índios no período.

No início do século xx, o Governo de Santa Catarina investiu na política de colonização, no recém-incorporado oeste catarinense, o alvo foi os descendentes de imigrantes europeus que haviam se estabelecido no Rio Grande do Sul, no final do século xix, e que no momento precisavam de novas terras. As maiores investidas na área do Chimbangue aconteceram na década de 40, tendo como protagonista a empresa Luce Rosa & Cia, que comprou as terras dos herdeiros da Baronesa de Limeira.

Segundo Bloemer e Nacke (2007), a ineficácia do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) na proteção e regularização da área indígena possibilitou que a empresa Luce & Rosa efetivasse a venda da terra a Severino e Giocondo Trentin, que, por sua vez, revenderam para os colonos, descendentes de imigrantes europeus, mais especificamente de italianos e alemães, oriundos do Rio Grande do Sul.

Há registros da presença Kaingang no Chimbangue desde 1882. No final da década de 1970, os Kaingang se organizam na luta pela retomada das terras. Segundo Bloemer e Nacke (2007), em 1985, foram demarcados 988 hectares, metade da área reivindicada pelos Kaingang do Toldo Chimbangue.

Segundo Fernandes (2003) o processo de criação da Reserva Indígena Aldeia Condá iniciou em 1998, com a constituição de grupo técnico da Funai para a elaboração do *Relatório de Identificação das Famílias Kaingang Residentes na Cidade de Chapecó*. Tal relatório foi coordenado pela antropóloga Kimiye Tommasino. O documento demonstrou que os Kaingang da Aldeia Condá reconheceram a cidade de Chapecó como seu território tradicional. Conforme Fernandes (2003),

> Diante destas conclusões ficou estabelecido que seria impossível recuperar a terra tradicional desses Kaingang. Sendo assim, a Funai procedeu à constituição de um Grupo Técnico para a eleição de uma terra para a criação da Reserva Indígena Aldeia Condá. Assim, foi eleita área de 2.300,2 hectares na zona rural do município de Chapecó. Os critérios básicos da escolha da área eleita focalizaram: (1) o estabelecimento de limites naturais; (2) as condições agro-ecológicas para conciliar produção familiar com desenvolvimento da mata, articulando agricultura e coleta; (3) a proximidade estratégica do núcleo urbano para a continuidade das relações socioeconômicas já estabelecidas no município de Chapecó; e (4) a preferência por terras ocupadas por pequenos produtores rurais, a fim de evitar conflitos com grandes produtores rurais influentes na política local e, notoriamente, avessos à presença dos indígenas. (Fernandes, 2003, p. 199).

Antes da definição do espaço para a criação da Reserva Aldeia Condá, os kaingang, viviam precariamente em barracos de lona, no bairro Palmital, na cidade de Chapecó. Segundo Nacke e Bloemer (2007), os Kaingang sempre estiveram no centro de Chapecó, mas devido ao crescimento da cidade na década

de 1990, a presença Kaingang se tornou mais visível e inconveniente por vários órgãos públicos. A população local os acusou/acusa de sujos, preguiçosos.

Foram realizadas inúmeras investidas para encaminhar a população Kaingang para outras áreas indígenas de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, no entanto, em pouco tempo, muitos acabavam retornando, o que caracteriza o fato da cidade constituir um território Kaingang.

Segundo as informações do relatório desenvolvido por Tommasino (1998), a memória Kaingang identifica o espaço central da cidade de Chapecó, a praça e a catedral, como locais onde acontecia o ritual do Kiki, ritual de culto aos mortos.

No ano de 2011, foi construído, na Reserva Aldeia Condá, um espaço para a realização do ritual do Kiki. A proposta do espaço está em consonância com o projeto da Escola Indígena, que desenvolve o projeto de "revitalização da cultura".

Para os descendentes de imigrantes europeus no oeste de Santa Catarina, o que legitima a posse da terra é o trabalho. A expressão mais comum, neste sentido, é "pra que os índios querem tanta terra se eles não trabalham?" Os discursos mais simplistas sobre os índios não são inéditos, tampouco exclusivos da região oeste, eles repetem um repertório já abordado por autores como Oliveira (1998), entre outros.

Na análise de Bourdieu (1989), a região não é apenas o espaço, mas constitui-se no compasso deste com o tempo e a história. O autor afirma que "o discurso regionalista é um discurso performático" (*ibidem*, p.116). Nos discursos regionalistas ocultam-se índios e caboclos como sujeitos construtores da história, somente os descendentes de imigrantes europeus aparecem como os trabalhadores que fazem da região uma terra de progresso. A esse respeito, Bourdieu (1989) argumenta que somente os grupos que dispõem de autoridade legítima, ou melhor, de autoridade creditada pelo poder podem impor suas próprias definições de si mesmos e dos outros. Os diferentes grupos étnicos se encontram em diferentes posições de poder. Os descendentes de imigrantes europeus acionam o trabalho como um sinal diacrítico para estabelecer a distinção com os outros grupos étnicos. Eles se autonominam como trabalhadores em relação aos outros, que são classificados etnocentricamente como pessoas de valor menor, avessas ao trabalho (Savoldi, 2006).

A visibilidade das diferenças e as fronteiras étnicas

Os símbolos que estão sendo privilegiados para representar o modo de vida Kaingang, na atualidade, nas Terras Indígenas de Chapecó, são construídos em oposição às representações estereotipadas da população não-índia.

As relações interétnicas se constituem relacionalmente neste contexto onde a disputa não acontece apenas em relação à terra, mas também nas diferentes formas de expressar o mundo. Para Barth (1969), etnicidade reflete a forma com que o grupo mantém simbolicamente as suas fronteiras culturais. Nesta perspectiva, as identidades não são concebidas como resultados de heranças culturais, e sim resultados de uma invenção contínua de traços culturais. A identidade, portanto, pode ser representada como um jogo simbólico. As fronteiras étnicas são definidas a partir das diferentes formas de organizar a diferença.

Lac (2005, p.16), ao analisar o turismo e a identidade indígena, faz referência à fronteira étnica concebida, segundo Nunes (2004), como sendo "ao mesmo tempo, um ponto de 'encontro e de desencontro' dos grupos sociais em decorrência de conflitos diversos, especialmente de identidade". Os principais conflitos, no presente, dizem respeito à luta pela terra. Conforme entrevista com professora Kaingang,

> No contexto atual, a luta pela terra, para nós Kaingang do Toldo Chimbangue, simboliza, também, a luta pela sobrevivência e pela manutenção de nossa especificidade cultural. (Professora Kaingang Janete da Veiga)

Os Kaingang da Terra Indígena (TI) Chimbangue são concebidos pela alteridade, em muitas circunstâncias, de modo pejorativo e algumas vezes são acusados de roubar terras dos agricultores. É nesse contexto que o povo Kaingang abre as suas portas para receber os visitantes na comemoração da semana do dia do índio.

A escolha do dia 19 de abril para comemorar o dia do Índio aconteceu no I Congresso Indigenista Interamericano, realizado no México em 1940. Getúlio Vargas estabeleceu a data comemorativa através do Decreto-Lei n. 5.540, na cidade do Rio de Janeiro, em 2 de junho de 1943. Foi o General Cândido Ma-

riano Rondon quem protagonizou a comemoração instituindo uma semana do índio.

Hoje, as atividades culturais são organizadas pelo próprio povo indígena, coordenada pela proposta de uma educação diferenciada. Na contemporaneidade, a diferença se constitui em um referencial que adquire o estatuto do direito, contrariando as hipóteses globalizantes que alardeavam o seu fim. Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, os povos indígenas conquistam o direito de um currículo diferenciado. A especificidade do currículo permite o ensino da língua materna e outras práticas culturais que vêm sendo pesquisadas pelos professores indígenas.

De acordo com Nötzold (2003), em 31 de março de 1995 foi criado o NEI (Núcleo de Educação Indígena) junto à Secretaria do Estado da Educação e do desporto de Santa Catarina. Esse núcleo foi o responsável pelas propostas educacionais diferenciadas. O objetivo do projeto de educação diferenciada expressa: "a educação escolar indígena deve ser intercultural e bilíngüe, específica e diferenciada"[1].

A possibilidade de construção de currículos específicos que levassem em consideração as diferenças culturais e lingüísticas propiciou uma reflexão por parte dos próprios professores das terras indígenas. A responsabilidade em estabelecer os contornos, as fronteiras das diferenças, foi o grande desafio dos professores Kaingang.

Para analisar as diferenças culturais, remeto a Geertz (1989), que concebe a cultura como um conjunto de símbolos e significados estabelecidos socialmente. O conceito de cultura "tem seu impacto no conceito de homem. Quando vista como um conjunto de mecanismos simbólicos para controle do comportamento, fontes de informação extra-somáticas, a cultura fornece o vínculo entre o que os homens são intrinsecamente capazes de se tornar e o que eles se tornam, um por um" (Geertz, 1989, p.64). As teias de sentido produzidas pela cultura orientam a conduta, comportamentos e também constroem o homem. O homem do mesmo modo que produz cultura também é produzido pela cultura. A cultura é o conjunto de significados através dos quais os homens dão forma à sua experiência.

1. Folder sobre o curso de formação e habilitação de professores de 1º a 4º de ensino fundamental para o contexto Xokleng e Kaingang.

O projeto de educação diferenciada trouxe à tona uma discussão e negociação interna sobre o que é considerado relevante, específico e diferente em relação ao contexto Kaingang. O que é ser índio?

> Ser índio é ter raízes indígenas. Precisamos ter em mente a importância da nossa cultura e não ter vergonha de nos identificar quando preciso for. Precisamos lutar pela nossa própria identidade sempre respeitando as outras pessoas [...] Bom, no modo de eu ver, ser índio, hoje, é preservar a minha cultura, conhecer o meu sistema, modo de viver, de pensar, modo de trabalhar, mas também conhecendo outro mundo, hoje é preciso ter os dois mundos, entender os dois mundos, para a gente poder sobreviver, porque se eu ficar hoje só na minha cultura, eu não acompanho, daqui a pouco eu vou ficar para trás, vou sofrer, então, hoje, a gente tem a nossa escola para instruir, dar instruções, buscar o conhecimento. (Professor Kaingang, Valmor Venhrá Mendes de Paula).

A educação diferenciada, para os professores indígenas, possibilita trabalhar com os alunos indígenas a valorização e a positividade de cultura Kaingang. Tem como meta conhecer a cultura dos antepassados, "preservar" essa cultura, sem deixar de conhecer e se informar sobre o que está acontecendo no mundo.

A educação revelando e construindo diferenças

De acordo com Nötzold (2003), o NEI (Núcleo de Educação Indígena) foi criado com o objetivo de sistematizar estudos para viabilizar o currículo diferenciado. Uma das principais dificuldades que o NEI teve que enfrentar foi o desinteresse dos alunos em aprender a língua Kaingang.

> A implantação de projetos escolares diferenciados para sociedades indígenas apresentava, entretanto, um grave porém. No artigo 210 da Constituição Federal, tiveram assegurados a utilização das línguas maternas, com processos próprios de aprendizagem, entretanto em alguns casos a comunidade já não utilizava a língua materna cotidianamente, sendo necessário criar a figura do monitor-bilíngüe, surgindo assim para alfabetizar nas línguas indígenas. (Nötzold, 2003, p.31).

Para a autora, a resistência da retomada da língua foi manifestada tanto pelos pais como pelos alunos, sendo superada "aos poucos, graças à perseverança

dos professores" (*ibidem*, p.31). No projeto de educação diferenciada, é fundamental a presença de professores indígenas na recuperação da língua. Nos moldes da educação formal, o currículo não apresentava as especificidades da cultura Kaingang; do mesmo modo, os professores desconheciam muito das características da cultura. A proposta de educação diferenciada oportunizou uma valorização da identidade Kaingang, conforme a afirmação da professora Vanisse Domingos:

> A etnia Kaingang foi, ao longo da história, discriminada, excluída e esquecida pela sociedade envolvente. Foi, muitas vezes, obrigada a esquecer sua cultura, para, assim, ser aceita na sociedade. Como forma de luta e retomada de seus direitos, conquistas; iniciou-se com os povos indígenas o trabalho de revitalização da cultura; aqui no Sul, em específico, os Kaingang.
>
> A dança Kaingang é uma forma de revitalização da cultura; para isso, foram necessárias muitas pesquisas, principalmente com nossas pessoas mais velhas da comunidade, que para nós são os nossos laboratórios de aprendizagem.
>
> Hoje a dança Kaingang está muito presente em todas as manifestações culturais da Terra Indígena; cada uma possui um significado para a etnia Kaingang, que está dia-a-dia lutando para a concretização e o respeito de seus direitos, que muitas vezes são mal interpretados pela sociedade. (Professora Kaingang, Vanisse Fágkri Domingos).

As pessoas mais velhas são consideradas fundamentais na nova proposta educacional. São uma das principais fontes de informação sobre o passado, sobre os modos de vida que se quer "revitalizar hoje". Outra característica da educação diferenciada são os conteúdos considerados apropriados para compor o currículo, como, por exemplo, danças, artesanato.

> Os professores reivindicam, hoje, um calendário diferente, alegam que construir uma proposta diferenciada orientada por um calendário que não leva em consideração os seus feriados, suas datas significativas, é um contra-senso. Em relação à cultura diferenciada, advertem que há muita coisa a ser feita ainda, conforme argumenta o professor indígena Valmor:

Nós professores precisamos estar nos atualizando, trocando experiências com as demais escolas. Porque o nosso trabalho de línguas, nós não temos o

suporte pedagógico, nós não temos porque, até então, não temos material didático, o material didático que nós temos é aquele que nós construímos dentro da escola, e só, ou experiências que fizemos em outras escolas também. (Professor Kaingang, Valmor Venhrá Mendes de Paula).

Como esse projeto é ainda novo, falta uma assessoria pedagógica e uma assessoria na produção do material didático. Outras dificuldades são apontadas na ausência da matéria-prima para a produção do artesanato:

> A gente deixou de buscar coisas que poderiam ser mais representativas, de mais representatividade, de trabalhos feitos por nós, mas que, por falta de dinheiro, muitas vezes se deixou de adquirir, porque hoje nem tudo a gente consegue na natureza. Tinta, precisamos de tinta, temos que buscar na cidade, precisamos de barbante, para fazer um colar, temos que buscar na cidade porque na mata onde tinha cipó que a gente fazia o barbante não tem mais, praticamente ficou escasso, matéria-prima tá em extinção a cada ano que passa, e a gente tá envolvendo toda a piazada, para que, a partir deste ano, mais tarde no início do ano que vem, a gente possa também cultivar matéria-prima. (Professor Kaingang, Valmor Venhrá Mendes de Paula).

Mesmo que a proposta seja "revitalizar" a cultura, é possível perceber que a cultura "ideal" precisa encontrar a natureza adequada; percebe-se que não foi apenas a cultura que mudou, a natureza já não é a mesma do tempo dos mais velhos.

Com a proposta de uma educação diferenciada surgiu, também, a possibilidade da revitalização da cultura. Para a execução dessa educação diferenciada, foi necessário estudar, discutir e rememorar o passado para pensar a "diferença" a ser destacada no presente. Os resultados da educação diferenciada vêm sendo divulgados a partir de 2000, com a organização da primeira Semana Cultural. Segue o relato da professora Kaingang Janete da Veiga sobre a organização da primeira Semana Cultural,

> A partir de 2000, a comunidade se reuniu e começou a desenvolver apresentações que mostravam como é, de fato, a cultura indígena. A primeira iniciativa foi na Escola de Ensino Fundamental Irani, que atendia de primeira a quarta série, na década de noventa, que não teve nenhum registro. No ano de 2000, na Escola Básica Sede Trentin, o coletivo de professores uniu-se junto à co-

> munidade indígena e iniciou a Semana Cultural. (Professora Kaingang, Janete da Veiga)[2].

A preparação da Semana Cultural já faz parte do currículo e calendário da Escola. A programação é divulgada num folder para as instituições de ensino e o público em geral. Não há restrições no que diz respeito à entrada na Terra Indígena durante a realização do evento. As Escolas de Chapecó e cidades vizinhas costumam agendar as visitas.

A Semana Cultural, em 2002, teve como tema: "Os kaingang do Toldo Chimbangue, revitalizando sua história e construindo sua autonomia em defesa dos seus direitos". O objetivo da II semana foi:

> Levar ao conhecimento da sociedade envolvente a luta dos povos indígenas em busca da revitalização das suas culturas, fazendo a integração e exposição das etnias kaingang e Guarani, mostrando à sociedade não-índia um conhecimento amplo da realidade indígena e passando a ter uma nova visão sobre a nossa cultura, aprendendo a respeitá-la e valorizá-la.

Outra Semana Cultural apresentou o tema: "Não somos atrasados, Kaingang, estamos cultivando o passado; vivendo e construindo no presente preparando-nos para o futuro". Os protagonistas e participantes argumentam que a organização da Semana Cultural vem sendo aprimorada com o decorrer do tempo. Os temas das semanas evidenciam a tentativa de influenciar o público para que este ouça a história sob o ponto de vista da cultura Kaingang: "O objetivo é que os não-índios nos vejam como seres humanos e nos tratem com respeito" (Professor Kaingang, João Batista).

A abertura da Semana Cultural acontece com a presença e discurso das autoridades locais, lideranças indígenas, representantes do município e professores indígenas. Após os discursos iniciais, a banda do Batalhão Militar se apresenta com o Hino Nacional. Em seguida, as crianças da Escola Fen'Nó cantam o Hino Nacional em língua Kaingang. Na seqüência, o evento segue a programação anunciada no folder.

Os meios de comunicação fazem cobertura do evento, contribuindo para divulgar as atividades. Segundo a professora Kaingang Janete da Veiga, o espaço de diálogo que a semana possibilita tem sido a oportunidade de a população Kaingang expressar a sua versão dos fatos.

2. Texto apresentado no relatório da Semana Cultural de 2006.

> Pois na sociedade nacional os indígenas têm encontrado grandes dificuldades de se comunicar e se relacionar [...] A discriminação, em pleno século XXI, em relação a nós Kaingang e aos demais grupos indígenas nos impressiona e nos leva a refletir sobre a necessidade de construir novas bases de diálogo e de relações que visem garantir mais tolerância nas práticas e referentes ao respeito com as diferentes culturas no Brasil e no mundo.[3]

O turismo propicia a reflexão sobre a história, símbolos e significados que são construídos e reconstruídos a partir das relações sociais. Na contemporaneidade, a espetacularização das diferenças tem revelado uma busca frenética pela singularidade dos grupos, lugares, histórias. Segundo Steil (2004), o encontro entre nativos e turistas se constitui em um espaço de negociações e trocas culturais.

Os professores indígenas consideram positiva a visita dos não-índios à terra indígena, conforme depoimento abaixo:

> O que a gente pensa é que certamente as pessoas vêm pra conhecer a verdadeira história nossa, e valorizando, procurando se inteirar melhor da história verdadeira, porque, até então, a história contada sobre os indígenas muitas coisas não são verdadeiras, e hoje a gente tá recriando a nossa verdadeira história, para que ela passe a mostrar o lado certo da história, que foi contada por um não-Índio, e que tá sendo contada pelos próprios Índios. (Professora Kaingang, Janisse Domingos).

Neste artigo, não analiso a especificidade de cada Semana Cultural, mas seleciono aspectos relevantes dos anos da realização da etnografia. Em cada Semana Cultural, acontecem exposições de trabalhos pedagógicos dos alunos. Os trabalhos são organizados com o objetivo de dar visibilidade à história e à cultura Kaingang. Todas as atividades selecionadas são disponibilizadas em salas de aula para a visitação dos turistas, sempre acompanhas de um monitor que responde às perguntas. A maioria dos monitores são professores e alunos Kaingang. Em uma das salas de aula havia uma maquete do cemitério Kaingang, com a respectiva distribuição das metades clânicas Kamé e Kairu. O monitor que prestava esclarecimentos disse ser professor de matemática, e que, embora não fosse índio, trabalha há muito tempo com os Kaingang e admira

3. Texto apresentado no relatório da Semana Cultural de 2006.

a cultura de tal modo que considera estimulante a oportunidade de estudar a história e a cultura.

Todas as salas de aula da escola são utilizadas para diferentes tipos de exposições. As ervas medicinais são expostas com os nomes em Kaingang e em português e apresentam também as indicações e funções terapêuticas. Na entrada e nos corredores da escola, é exposto o artesanato Kaingang produzido pelos moradores da Terra Indígena e pelos alunos da Escola. Nesse espaço, é possível comercializar o artesanato, além de expô-lo como constituinte da cultura.

Para a degustação da culinária típica, foram construídas cabanas de madeira com cobertura de folhas de palmeira. O fogo é feito no chão com pedaços de madeira, a maioria dos troncos é de tamanho médio. O tamanho da madeira é justificado para representar o modo de vida do passado, quando a lenha, geralmente, durava a noite toda. As explicações são realizadas por famílias Kaingang da TI que, voluntariamente, passam o dia nas cabanas. Sobre o fogo (chamado de borralho) fica uma panela suspensa, que comporta feijão ou mandioca, também havia carne assando, que representava a carne de caça; no entanto, informaram que a carne hoje é oriunda de animais domésticos, em especial a carne suína. Na cinza são assados a batata doce, o pinhão[4] e o bolo, este último tem sido o carro-chefe da degustação. Segundo as informantes, existem cinco tipos de receita do bolo na cinza; a receita tradicional apresenta os seguintes ingredientes: farinha de milho ou trigo, água e sal. Depois de misturar os ingredientes, eles são enrolados em uma folha de bananeira, a qual deve ser verde, "precisa ser a segunda folha". Feito isso, o bolo é enterrado na cinza e lá permanece por trinta minutos. A movimentação maior nas cabanas, as filas são o sinal de que o bolo saiu do forno.

Nas cabanas também havia uma exposição de alguns pratos, como pisé[5], kumin[6] e folhas comestíveis e medicinais, como, por exemplo, urtigão, fuá, caraguatá, samambaia, kumin (folha de mandioca), caruru, rabanete etc.

Os professores indígenas realizaram filmagens com as pessoas mais "velhas"[7], relatando o modo de vida Kaingang para ser exibido na Semana Cul-

4. Os Kaingang já foram denominados de pinares por viajantes que estiveram na região no passado. O nome lhes foi atribuído pelo fato de terem como base da alimentação os pinhões.

5. Milho cozido com cinza, posteriormente é socado em um pilão até se transformar em farinha.

6. Folha da mandioca, que é submetida a vários processos e depois cozida.

7. O termo "velho" não apresenta uma conotação pejorativa. A escola procura enfatizar e positivar o termo.

tural. Todos afirmaram que as crianças, hoje, querem comida de supermercado e não se interessam muito pela comida dos antigos. Nesse caso, a Escola tem propiciado um espaço para que os visitantes degustem a culinária típica e, do mesmo modo, efetivado a possibilidade das crianças Kaingang se apropriarem desta culinária.

Na pesquisa "Olhares sobre a Terra Indígena Xapecó", (Savoldi, 2006), foi possível perceber que as visitas demarcavam espaços de diálogo entre os visitantes e nativos. A concepção de autenticidade gerou inúmeros questionamentos, pois os olhares sobre a Terra Indígena têm revelado estranhamentos, tanto internamente, no reconhecimento da história que transcendia a memória experienciada pelo grupo indígena, quanto externamente, na constatação da semelhança. O olhar capta a semelhança ao perceber que a alteridade não corresponde ao modelo estereotipado das representações que foram construídas no passado.

A Semana Cultural na Terra Indígena Toldo Chimbangue apresenta um caráter educativo, o momento do encontro entre nativos e visitantes tem servido para que a própria população indígena possa expressar tudo o que vem pesquisando, revitalizando sobre sua cultura. Segue relato da aluna indígena Carla de Oliveira sobre a importância da Semana Cultural,

> O objetivo da Semana Cultural é mostrar para os visitantes que a nossa história continua, e, mesmo sendo criticados, vamos mostrar, ainda mais, de que somos capazes para defender a nossa origem, e também para mostrar que a história do Toldo Chimbangue ainda é viva, e que no passar dos anos vamos continuar mostrando nossos rituais. (Aluna da oitava série da Escola E. E. F. Fen'Nó, Carla de Oliveira).

Uma professora visitante, responsável por uma turma de quarta série do Ensino Fundamental, relatou que é interessante trazer as crianças para que elas conheçam os índios pessoalmente e não apenas pelos livros. A professora falou que gostaria que as apresentações fossem diferentes a cada ano, pois informa já ter visto uma dança se repetir.

Os organizadores do evento afirmam que um dos objetivos é inovar, aprimorar a cada ano, mas, no entanto, não é possível criar uma dança nova a cada ano.

No ano de 2006, foi realizada a VI Semana Cultural, o tema central foi "história viva do Toldo Chimbangue". A atividade que marcou a semana foi uma peça de teatro encenada pelos alunos. O texto narrado e encenado abordava a história dos Kaingang dividida em três atos. O primeiro ato abordava o dia-a-dia harmonioso antes da chegada dos portugueses. O segundo ato relatava os primeiros conflitos provocados pela Lei de Terras de 1850. O terceiro ato explicava a luta pela retomada da terra. Exibir essa versão da história para os não-índios foi considerado fundamental para professores e moradores da TI.

Nos mesmos moldes da TI Toldo Chimbangue, outras terras indígenas estão realizando a experiência da Semana Cultural, com diferentes dinâmicas, rituais, como, por exemplo, ritual de casamento Kaingang, exposição de armadilhas de caça e inclusive baile de encerramento com concurso de beleza indígena.

Chambers (2000) considera que o turismo cria espaços para a diferença, ele necessita da diferença e da constante renovação. Adverte, ainda, sobre a importância de estudar as particularidades do turismo em cada contexto e que o mesmo não deve ser percebido unicamente como uma questão econômica. Considera, também, que devemos estar atentos para os possíveis encontros que o turismo propicia.

No encontro das diferentes etnias, é possível perceber que elas lidam de maneira peculiar com o tempo, a história, e, da mesma forma, qualificam o patrimônio de acordo com seus valores. A memória é selecionada no sentido de revelar apenas os aspectos que os grupos consideram importantes e dignos. Halbwachs (1990), em sua obra "A memória coletiva", destaca que o passado é sempre reconstruído, de acordo com os conflitos, tensões, normas e problemáticas do presente. A distinção que estabelece entre memória e história evidencia que a memória é referendada pelos quadros sociais que emolduram fatos e acontecimentos que o grupo partilha, já a história seria o quadro de acontecimentos que transcende a experiência e a percepção do grupo.

A realização das Semanas Culturais seleciona aspectos da cultura Kaingang considerados relevantes, como a divisão das metades clânicas e a retomada dos nomes na língua materna. Para Nacke (2007, p.35), "os Kaingang, como outros grupos da família lingüística Macro-Jê, organizam sua sociedade em metades exogâmicas, denominadas Kamé e Kairu, que mantêm entre si relações assimétricas e complementares". Segundo a autora, o mito de origem Kaingang considera Kamé e Kairu como seus ancestrais. As metades organizam a distri-

buição dos papéis em diferentes rituais. No ritual do Kiki, culto aos mortos, os representantes das suas metades são classificados também a partir das pinturas faciais, riscos para os Kamé e cículos para os Kairu. Os nomes indígenas são herdados da metade à qual pertence o pai. Após o ritual do Kiki é possível mencionar e reutilizar os nomes dos mortos. Sobre isso, Nascimento (2001) afirma que

> [...] o nome, para o Kaingang, não só identifica a pessoa como a representa. É a alma e o espírito. Talvez por esse motivo, raramente alguém revela seu nome indígena. Ultimamente, porém, as lideranças representativas da comunidade, em ações reivindicatórias, fazem questão de externar seu nome indígena como comprovante de sua identidade étnica (p. 54).

Na VIII Semana Cultural de 2008, houve o tema: "a realidade indígena no oeste catarinense". No último dia do evento aconteceu o benzimento e o batismo Kaingang. Durante o batizado, foi tornado público o nome Kaingang das pessoas que receberam o batismo. Neste momento, foi possível presenciar o interesse de alguns visitantes não-índios que manifestavam simpatia à cultura expressarem o interesse em receber o batismo, que foi prontamente atendido pelo kuiã (Kuja). O nome Kaingang era revelado com orgulho após o batismo.

A realização do batismo na Semana Cultural foi sugerida pelos professores e lideranças indígenas que intencionavam motivar a juventude a entender e valorizar esse ritual dos ancestrais. O kuiã advertiu que o batismo tem como objetivo proteger contra doenças e definir o nome verdadeiro.

O projeto de revitalização cultural acionado a partir da proposta do currículo diferenciado chamou a atenção para várias práticas culturais do passado que já não vinham sendo vivenciadas por boa parte do povo da Terra Indígena e hoje são expressas para os visitantes com orgulho. A esse respeito considero relevante a noção de tradição inventada desenvolvida por Hobsbawm e Ranger (1983), que consideram tradição inventada as tradições que apresentam elaborações recentes, mas que, no entanto, são mostradas como sendo antigas. Nesse sentido, Grunewald (2001, p.134) faz referência à obra de Handler e Linnekin, que consideram: "tradição é inventada porque é necessariamente reconstruída no presente seletivamente, apesar do entendimento de alguns participantes de tais atividades como sendo preservação antes que invenção".

Nessa perspectiva, é mais importante compreender qual o significado que os grupos atribuem hoje às suas tradições, passado, mitos, elaborações e re-elaborações, estetizações de práticas selecionadas para a exibição pública, do que propriamente investigar o caráter de sua autenticidade.

Considero pertinente a observação de Grunewald (1999, p.38), ao destacar que todas as experiências dos turistas

> [...] são autênticas, pois são em si experiências turísticas – não importando, portanto, se um elemento cultural foi construído exclusivamente para a encenação numa arena turística ou se é imemorialmente tradicional e incorporado no mercado turístico como mais uma atração, o que importa é que faz parte daquela experiência.

Neste período observado, os visitantes têm dois momentos na programação da Semana Cultural, um que é livre, e os grupos se dividem e podem visitar espaços diferentes, as salas com exposições ou as cabanas com a culinária, o artesanato etc. No momento das apresentações como danças, teatros, rituais, todos são chamados para ocupar os lugares próximos ao palco para assistir às apresentações.

Nestes momentos, os grupos se reencontram e relatam as impressões sobre a visita. Comentam e comparam as experiências; pude presenciar uma jovem (não-índia) manifestar com orgulho o nome de batismo que recebeu. Do mesmo modo, um grupo que degustou o bolo na cinza, relatando aos companheiros que em vão foram até a cabana da culinária, e não encontraram mais a especiaria.

As manifestações mais recorrentes refletem a expectativa de encontrar um "grupo conservado em um passado glorioso". O depoimento de uma aluna universitária evidencia essa concepção: "a Terra Indígena está urbanizada, não se tem mais aquela tribo. A influência dos não-índios é muito evidente, muito da sua própria cultura foi perdida. Eles não agem conforme pensávamos" (aluna universitária visitante)[8]. A mudança cultural é concebida como sinônimo de perda e, portanto, percebida como negativa.

Há representações, menos recorrentes, que entendem melhor as atitudes dos Kaingang, desconstruindo a visão maniqueísta expressa de diferentes modos no contexto regional.

8. Entrevistas com alunos visitantes da Semana cultural.

Considerações finais

A organização da memória e a reordenação da tradição, com renovação e reinvenção dos fatos para consumar a nova ordem, possibilita aos Kaingang repensar sua identidade, ressignificar valores. Tornar pública essa experiência implica conduzir o olhar, traçar uma linha condutora tanto no sentido cronológico como no dos mapas cognitivos que se quer imprimir. Cabe salientar que a leitura que os diferentes visitantes fazem não é homogênea. Mesmo que se procure ordenar os fatos para melhor legitimar a história para o olhar da alteridade, é necessária, inicialmente, uma apropriação interna, para posteriormente torná-la pública.

Os protagonistas do projeto de revitalização cultural estão selecionando as tradições e experimentando essas práticas no cotidiano. O resultado reflete uma negociação constante, interna e externa. A etnicidade é construída relacionalmente neste contexto conflituoso. A Semana Cultural é arena onde as negociações de sentidos, as trocas e mudanças culturais são experimentadas.
Os encontros entre o povo Kaingang e os visitantes provocam reflexões e reelaborações nas noções de alteridade, de história e cultura. Os professores indígenas acreditam que a Semana Cultural é a possibilidade de mostrar com dignidade a versão da história do ponto de vista Kaingang, deste modo, a cultura passa a ser positivada e valorizada num contexto em que historicamente foi negativada e desvalorizada.

Referências

Banducci JR, Álvaro; Barretto, Margarita (orgs.). *Turismo e identidade local - Uma visão antropológica.* Campinas (SP): Papirus Editora, 2001.

Barretto, Margarita. "O imprescindível aporte das ciências sociais para o planejamento e compreensão do turismo". *Horizontes antropológicos/ UFRGS*, IFCH, PPGAS, Ano 9, n. 19, Porto alegre, 2003.

Barth, Fredrik. "Grupos étnicos e suas fronteiras" (p.186-227). In: Poutignat, Philippe; Jocelyne Streiff-Fenart. *Teorias da Etnicidade.* São Paulo: Editora UNESP, 1998.

Bloemer, Neusa Maria Sens *et alii. Os Kaingang no oeste catarinense. Tradição e atualidade.* Chapecó: Argos, 2007.

Bloemer, Neusa Maria Sens; Nacke, anelise. "As áreas indígenas Kaingang no oeste catarinense". In: Bloemer, Neusa Maria Sens *et alii*. *Os Kaingang no oeste catarinense. Tradição e atualidade*. Chapecó: Argos, 2007.

Bourdieu, Pierre. "A identidade e representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região". In: Bourdieu, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, p. 107-132, 1989.

Chambers, Erve (ed.). *Native Tours. The anthropology of travel and tourism*. Illinois:Waveland. 2000.

D'angelis, Wilmar da Rocha. "Para uma História dos Índios do Oeste Catarinense". *Cadernos do CEOM*, 10 anos de CEOM. Edição englobando Cadernos do CEOM nº. 1/8. Chapecó: UNOESC, 1989. p. 141-219.

Fernandes, Ricardo Cid. "Notícia sobre os processos de retomada de Terras Indígenas Kaingang em Santa Catarina". In: <http://www.antropologiasocial.ufpr.br/publicacoes/publicacoes_vol42003.htm>.

Geertz, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

Grünewald, Rodrigo de Azeredo. *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*.Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1999.

— ."Turismo e o «regate» da cultura Pataxó". In: Banducci JR, Álvaro; Barretto, Margarita (Orgs.). *Turismo e identidade local - Uma visão antropológica*. Campinas (SP): Papirus Editora, 2001.

Grupioni, Luís Donisete Benzi; Silva, Aracy Lopes da. *A temática Indígena na Escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. 2 ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC: UNESCO, 1998.

Halbwachs, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice Editora, 1990.

Hobsbawm, E. J.; Rager T. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

Lac, Flávia. *O turismo e os Kaingang da Terra Indígena de Iraí – RS*. Dissertação de Mestrado, UFP, 20005.

Nacke, Anelise. "Os Kaingang: passado e presente". In: Bloemer, Neusa Maria Sens *et alii*. *Os Kaingang no oeste catarinense. Tradição e atualidade*. Chapecó: Argos, 2007.

NASCIMENTO, Ernilda Souza do. *Há vida na história dos outros*. Chapecó: ARGOS, 2001.

NÖTZOLD, Ana Lúcia. *Nosso vizinho Kaingang*. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2003.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo a à atualização do preconceito. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; SILVA, Aracy Lopes da. *A temática Indígena na Escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. 2 ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC: UNESCO, 1998.

OLIVEN, Ruben George. *Nação e tradição na virada do milênio*. Resgate: Revista de cultura. São Paulo, n.º 5, p. 77-87, 1993.

PIOVEZANA, Leonel. *Educação e cultura na Terra Indígena Xapecó*. Dissertação de Mestrado. Santa Cruz do Sul: UNISC - Universidade de Santa Cruz do Sul. 2000.

SAVOLDI, Adiles. "Olhares sobre a Terra Indígena Xapecó: municípios de de Ipuaçú e Entre Rios/SC". *Cadernos do CEOM*, ano 19 n. 24, Chapecó: Argos, 2006.

STEIL, Carlos Alberto. "Antropologia e turismo". *Horizontes antropológicos/ UFRGS*. IFCH. PPGAS. Ano 9, n. 19. Porto alegre, 2003.

VEIGA, Juracilda. "Revisão bibliográfica crítica sobre a organização social Kaingang". *Cadernos do CEOM*, 10 anos de CEOM. Edição englobando Cadernos do CEOM, nº. 1/8. Chapecó: UNOESC, 1989. p. 141-219.

VYJKÁG, Adão Sales *et alii*. Textos Kanhgág.1. ed. APBKG/Dka Áustria/ MEC/PNUD: Brasília , 1997.

RESSENYES

Guasch, O. (comp.) (2012). *Vidas de hombre(s)*. Barcelona, Bellaterra.

Vidas de hombre(s)

Jordi Caïs
Universitat de Barcelona

Tal como comenta Oscar Guasch en el prefacio de *Vidas de hombre(s)*: "el género ya no es lo que era. Ha cambiado". A esa afirmación yo añadiría: "Es cierto, ha cambiado tanto que ahora incluso se investiga a los varones". Y es que tradicionalmente las preguntas de investigación en estudios de género se han referido a las mujeres y gran parte de la investigación ha sido realizada por mujeres. El feminismo contemporáneo ha sido uno de los impulsores más importantes de esta área de estudios, por lo que no es de extrañar que sean las mujeres las que se hayan encargado de dar visibilidad a los problemas de género tanto en ámbitos académicos como en los diferentes foros sociales. Sin embargo, los esfuerzos para revelar las dinámicas de género centradas en las mujeres también han visibilizado, de rebote, la masculinidad y sus problemas. Tradicionalmente, las características masculinas se han presentado como fijas e inamovibles. Eran la norma, la referencia o —utilizando un concepto más sociológico— el tipo ideal sobre el que se anclaban los estudios sobre mujeres. Pero, si la masculinidad se define en contraste con la feminidad, el estudio riguroso de la masculinidad también es relevante para entender el orden y las dinámicas de género. Aunque en un volumen mucho menor si se compara con la feminidad, en el mundo académico anglosajón ya hace un par de décadas que se realizan estudios en que se reconocen diferentes masculinidades y se investigan sus orígenes, estructuras y dinámicas. En España este tipo de estudios son aún más recientes y escasos. Y en este contexto, el estudio *Vidas de hombre(s)* resulta valioso e incluso imprescindible porque da los primeros pasos para llenar un vacío académico.

Las transformaciones de la modernidad han conllevado una revisión de un modelo de masculinidad tenido por referencial e intocable. El paso a la denominada "modernidad tardía" ha sido acelerado y la adaptación está siendo difícil. Las instituciones sociales dejan de ser referencias sólidas e inamovibles que actúan como guías de comportamiento social. Las referencias sociales no

ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885

desaparecen, pero ahora son laxas y cambiantes. Los cambios culturales influyen en la concepción de las relaciones de poder dentro de la pareja. La asignación de roles está cambiando de manera acelerada. Cada vez hay más familias donde ambos cónyuges tienen un trabajo remunerado.[1] Y en el momento en que la mujer se incorpora al mercado laboral en las mismas condiciones que su pareja, la definición tradicional de los roles conyugales en función del género pierde legitimidad. El reparto de responsabilidades, derechos y obligaciones familiares de cada uno de los cónyuges pasa a ser objeto de negociación entre las partes. Este cambio de modelo familiar que conlleva la negociación de los roles de los miembros de la familia lleva a que se hable de la aparición del concepto de familia negociadora de roles y actividades. El concepto de *masculinidad hegemónica* ha quedado atrapado en las redes de la modernidad tardía; o quizá sería más gráfico argumentar que se ha ahogado en la modernidad líquida de Zigmunt Bauman.

En la modernidad, la identidad era una categoría de pertenencia que se daba por supuesta. La adscripción identitaria estaba determinada por categorías heterorreferenciadas como el género o la clase social que no eran mutables con facilidad. Hoy en día vivimos en un mundo lleno de oportunidades en el que todo permanece incompleto y la identidad es un proyecto que no termina nunca. La identidad es plural y abierta. En la modernidad tardía no existen los proyectos acabados, por lo que el individuo está abocado a una constante reconstitución de sí mismo. En este entorno, hablar de *masculinidad hegemónica* o de crisis de la *masculinidad* resulta anticuado, incluso se antoja ridículo. Ese varón hegemónico e inmune al estigma social presentado por Erving Goffman el año 1963 en su obra *Stigma and Social Identity* como "joven, casado, blanco, urbano, heterosexual, padre protestante de educación universitaria, empleado a tiempo completo, de buen aspecto, peso y altura y con un récord reciente en deportes" cada vez tiene menos sentido en el contexto de la modernidad tardía. El concepto de masculinidad enmarcada en una concepción heteronormativa de género que dualiza y simplifica las diferencias de género en las categorías de mujer y varón ignorando diferencias o exclusiones dentro de cada una de las dos categorías ya no resulta útil. Incluso la reformulación del concepto de *masculinidad hegemónica* que R. W. Connell y James W. Messerschmidt hicie-

1. Los datos más recientes del INE indican que en el 61% de familias españolas con parejas con edades comprendidas entre los 25 y los 49 años los dos cónyuges trabajan.

ron en 2005 para adaptar el concepto a los cambios de la modernidad tardía dotándolo de una reformulación teórica más rica y cuidada parece insuficiente. Leyendo el libro *Vidas de hombre(s)* uno piensa que, inevitablemente, la trayectoria a largo plazo de los estudios de género conllevará la deconstrucción y desaparición del propio concepto de género.

Vidas de hombre(s) es un libro de relatos de vida. En él se presentan 11 relatos autobiográficos, escritos por los propios protagonistas, en los que estos explican sus vidas, pensadas y expresadas en clave de género, como hombres. Los autores de los relatos utilizan sus experiencias vitales para revisar de manera crítica las formas vigentes de ser hombre y explicar lo que la *masculinidad* o más bien las *masculinidades* representan para ellos. El libro, coordinado por el sociólogo Oscar Guasch, se presenta como si incluyera vidas de "hombres cualquiera" —de hecho, Guasch juega con ese concepto para calificar y clasificar a los hombres que participan en el libro—. Sin embargo, los autores que participan en la compilación distan mucho de ser "hombres cualquiera". El relato que abre la compilación es obra de uno de los fundadores del MHX= (Movimiento de Hombres por la Igualdad) y el relato que cierra el libro es obra de un destacado miembro de la segunda generación de hombres igualitarios. El texto también incluye tres doctores en Ciencias Sociales y varios profesores universitarios, además de psiquiatras y enfermeros en ejercicio. Es decir, no se trata de cualquier clase de varones, sino de un tipo de hombres a quienes se supone capacidad reflexiva. Si a ello se añade que casi la mitad de los coautores son varones de-generados (por cuanto homosexuales o gays), se obtiene un cuadro que dista mucho de la supuesta "normalidad" masculina (entendida en clave sociológica) con que Guasch pretende presentar a estos varones.

Los varones escogidos por Oscar Guasch no son una muestra representativa, pero sí son una muestra adecuada porque todos los participantes son hombres para los que el género es algo visible e importante en sus vidas. Tal como argumenta Guasch en la introducción del libro, la literatura sobre masculinidades insiste en que el género es invisible para los hombres como la pobreza para las personas solventes o las barreras arquitectónicas para los válidos. Pero al leer los relatos se observa que el género cada vez es más visible para los varones y, además, en muchos casos provoca sufrimiento. Bastantes relatos del libro, especialmente los de los varones gays, explican experiencias tristes y duras. La construcción de la identidad de género hace sufrir, incluso en una

sociedad donde la identidad personal se reconstruye continuamente. Hoy en día las personas aún sufren más redefiniendo el género que la clase o el estatus social. Definir y redefinir el género sigue siendo un juego de expectativas y control social. Incluso R. W. Connell y James W. Messerschmidt, en su reformulación del concepto de *masculinidad hegemónica*, deben admitir que, en el marco de la identidad tardía, el propio modelo hegemónico de masculinidad ya no siempre es ventajoso, sino que también genera insatisfacciones a los varones no disidentes y, en entornos sociales tan cambiantes como los actuales, a veces también les hace sufrir.

El libro forma parte de la colección, dirigida por Olga Viñuales, "Relatos de vida", de Edicions Bellaterra, en la que se pretende que las personas dejen testimonio de sus experiencias vitales compartiendo subjetividades con los lectores. En *Vidas de hombres(s)* Guasch opta por pedir un relato en primera persona al informante y presentarlo en su totalidad con la mínima intervención del investigador. Guasch opta por dejar que sean ellos mismos quienes escriban con sus propias palabras; cada texto "contiene su propio universo". El control del investigador es mínimo y no se produce la interacción propia de la entrevista en profundidad. El compilador selecciona a los sujetos de forma estratégica para que sean una muestra con unas características (nivel de estudios, profesión) que permitan construir por ellas mismas un relato comprensible y bien articulado. Son relatos escritos en primera persona en los que el relator escoge el momento y el sitio adecuados para trasladar sus experiencias a un posible lector. Los once relatos se presentan bajo un título escogido por el mismo sujeto, quien intenta definir el contenido del relato. Esta es una excelente estrategia a la que recurre el investigador para presentar de forma amena cada uno de los relatos y facilitar al lector el punto de partida bajo el que debe empezar a leerlos.

Oscar Guasch comenta, en la introducción de *Vidas de hombre(s)*, que "es un libro basado en el conocimiento que parte de la experiencia y el análisis teórico queda en segundo plano". Es una afirmación sorprendente puesto que el libro aporta evidencias importantes que ayudan a reformular los marcos teóricos de género y masculinidades. Los relatos del libro permiten observar que es difícil hablar de *identidad* o de *identidades masculinas*. Los relatos indican que la identidad es fluida y situacional, que las personas negocian su identidad de género, con frecuencia, diversas veces a lo largo de su vida. Cuando nos referimos a la identidad masculina no podemos pensar en "un tipo" o en "diferentes tipos" de

varones. Las tipologías no son útiles en este caso. La identidad masculina es la manera como los hombres se posicionan ellos mismos a partir de las prácticas discursivas. Esta evidencia es la mayor aportación de este libro. Aunque de lo que no hay duda es de que el libro consiste también en una suerte de proyecto político que busca difundir el ideario de los hombres igualitarios y, a la vez, visibilizar las diferencias intramasculinas. Parece claro, tras leer este texto, que el mito sexista (arraigado en el feminismo más añejo) que afirma que todos los hombres son iguales no se sostiene por ningún modo.

Llona, M. (coord./ed.); García-Orellán, R.; Roca i Girona, J. I.; Martínez Flores, L.; Vilanova, M.; Domínguez Prats, P.; Díaz Sánchez, P.; Sandoval García, C. (2012). *Entreverse, teoría y metodología práctica de las fuentes orales*. Bilbao, Universidad del País Vasco / Euskal Herrico Unibersitatea, Servicio Editorial.

Entreverse, teoría y metodología práctica de las fuentes orales

Joan Prat
DAFITS, joan.prat@urv.cat

Entreverse, teoria y metodología práctica de las fuentes orales és un llibre col·lectiu que consta de set col·laboracions. Els tres primers capítols —de l'editora Miren Llona, Rosa García-Orellán i Jordi Roca, conjuntament amb Lídia Martínez Flores— tenen un caràcter més aviat teòric, mentre que els quatre restants —signats per Mercedes Vilanova, Pilar Domínguez Prats, Pilar Díaz Sánchez i Carlos Sandoval— són, per la seva temàtica, força més monogràfics.

Després d'un breu pròleg on la coordinadora i editora explica els objectius de la publicació, ella mateixa signa el primer capítol, titulat "Historia oral: la explicación de las identidades a través de la historia de vida", en el qual aborda un seguit de temàtiques generals com ara el paper de la memòria vista no tant com un magatzem de records, sinó com una instància de caràcter creatiu i fonamental en la construcció del subjecte; la importància dels *enclavaments de memòria* (allò que Teresa del Valle, que no és mencionada malgrat la proximitat geogràfica, i seguint Bakhtin, anomena *cronotopos*); els vincles entre memòria individual i col·lectiva i entre passat i present, i les diferències de gènere a l'hora de definir el jo i la pròpia vida. També com els anomenats *egodocuments* són generats a tres bandes, el narrador, l'entrevistador i la vinculació del narrador amb els discursos culturals del passat i del present, així com altres temes teòrics generals.

L'apartat titulat "La creación de fuentes orales, entrevistar, entre-verse, hablarse, conocerse", a més de donar títol general al llibre —*Entreverse*—, es dedica a reflexionar sobre el grau o nivell d'intervenció de l'entrevistador/a en el

ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885

procés de construcció de la biografia o autobiografia. L'autora resol el dilema tot recomanant un paper "activament discret".

A "Pautas para entrevistar. Problemas y dificultades en la realización de entrevistas", la Dra. Llona presenta una bateria de pautes que cal seguir en l'*abans*, *durant* i *després* de l'entrevista —curiosament, la mateixa estructura que el Grup de Recerca Biogràfica (GBR) d'aquest Departament vam establir en la monografia *"I això és la meva vida..." Relats biogràfics i societat* (2004) i que Miren Llona no coneix— i finalitza el capítol amb diferents exemples de persones —totes del gènere femení— entrevistades en diferents moments i que li serveixen per il·lustrar alguns dels plantejaments realitzats prèviament.

El segon article porta per títol "De la oralidad a la intención biográfica" i va signat per Rosa García-Orellán, de qui coneixia una tesi doctoral publicada, *Hacia el encuentro de mi anthropos: la muerte dinamo-estructural de la vida* (2001), de lectura tan enrevessada com ho és el mateix enunciat. Tampoc la lectura d'aquest capítol no m'ha resultat còmoda. En efecte, a la "Introducción" i als epígrafs rotulats "La corriente naturalista y la biografía" i "Hacia la perspectiva biográfica", l'autora fa una presentació tan *sui generis* del mètode biogràfic que sovint resulta irrecognoscible segons els paràmetres convencionals (Feixa, 2000; De Miguel, 1996, i Pujadas, 1990. D'aquest darrer autor, García-Orellán cita el clàssic *El método biográfico*, que sembla no haver llegit).

A la segona part del capítol, aquesta professora a la Universitat Pública de Navarra insisteix que el que ella anomena "la perspectiva biográfica" ha d'inserir-se dins d'un procés investigador més ampli que il·lustra amb la seva recerca sobre la pesca a Terranova i publicada en el llibre *Hombres de Terranova: la pesca industrial del bacalao (1926-2004)*.

Altres temes apuntats són els registres de les entrevistes, si cal portar o no un qüestionari previ, la curiositat per la vida dels altres (que García-Orellán denomina amb l'apel·latiu d'*extrañamiento*), el tema de la veritat o mentida del que expliquen els informants, així com unes darreres reflexiones genèriques sobre memòria i narrativa.

Precisament sobre aquest darrer tema el lector pot gaudir, ara sí, de la lectura de "Mi vida, tu vida, la nuestra. Determinantes y configuración de la estructura narrativa de los relatos de vida", capítol signat pels nostres companys del DAFITS, Jordi Roca i Lídia Martínez Flores, que coneixen bé el tema que porten entre mans. En efecte, el Jordi i la Lídia ja varen fer un bon tàndem a

la monografia esmentada del Grup de Recerca Biogràfica *"I això és la meva vida..."* ocupant-se de la darrera part —"el Text"—, on treballaven els relats autobiogràfics des de la perspectiva de l'estructura narrativa. Aquesta mateixa orientació l'han desenvolupada i enriquida en altres ocasions, plegats o per separat, com s'especifica a les notes 1 i 2 del mateix capítol.

La tesi bàsica dels autors és que un relat biogràfic és, fonamentalment, una recreació discursiva que proposa l'informant en la línia de la triple il·lusió biogràfica i que el resultat final es pot abordar des de diferents perspectives. En aquest sentit, són importants la distinció entre societat industrial i postmoderna; els grans eixos o focalitzacions que estructuren el relat (cronològic, temàtic, laboral, familiar, seguint un esdeveniment central, etc.). També analitzen amb cura les distintes maneres i models d'iniciar un relat i acabar-lo; allò que es diu i el que no; el caràcter individual del posttext tenyit, però, de l'empremta col·lectiva, i totes aquestes reflexions sustentades amb una bibliografia ben seleccionada i posada al dia. El resultat final és un text rigorós i ben estructurat que fa bo de llegir.

Després d'aquests articles orientats teòricament, els segueixen els altres quatre més centrats, com deia, en temàtiques particulars. Aquest és el cas de "Imposturas y claves sobre los republicanos españoles deportados a Mauthausen", capítol signat per Mercedes Vilanova, una referent imprescindible en l'àmbit de la història oral i fundadora i directora, durant molts anys, d'*Historia, Antropología y Fuentes Orales*. La professora Vilanova, que havia col·laborat en dos projectes internacionals sobre deportats espanyols al camp d'extermini nazi de Mauthausen (un de Gerhard Botz, de la Universitat de Viena, i l'altre d'Alexander von Plato, d'Alemanya) i havia entrevistat un seguit de republicans al llarg i ample de la geografia espanyola, aquí recupera part d'aquest material i l'analitza novament.

Així, i després d'una molt complerta revisió de les fonts catalanes i espanyoles sobre el tema (ben detallades a la nota 5), l'autora selecciona un conjunt de temes que li foren explicats pels seus informants: en primer lloc, les dades personals (origen geogràfic i social, edat, ideologia, oficis), per passar a l'anàlisi de com sobreviure en situacions extremes com ara un camp d'extermini. En el darrer epígraf, titulat "Imposturas y «realismo mágico»", es descriu el cas ben conegut d'Enric Marco, investigat per un historiador "quisquilloso" (en paraules de Vargas Llosa recollides per Vilanova) i que un dia va descobrir la seva

impostura, és a dir, el fet que mai no havia estat deportat a Mauthausen, com ell havia afirmat des de sempre i als quatre vents.

Els dos articles següents estan protagonitzats per col·lectius femenins. El primer es titula "«Ellas nos cuentan»: los relatos de vida en la historia del exilio republicano en México" i és de Pilar Domingo Prats, de la Universitat de Las Palmas de Gran Canaria. Es tracta d'una visió panoràmica de l'exili dels republicans a Mèxic amb un èmfasi específic en el col·lectiu de les dones, entre les quals l'autora distingeix ben clarament el grup minoritari d'exiliades intel·lectuals i polititzades del de la majoria apolítica. A l'article es fa un repàs acurat de la bibliografia sobre el tema (tant de la part d'investigadors mexicans com espanyols); l'experiència de la investigadora entrevistant les informants; la interpretació del caràcter polièdric de les entrevistes; les formes d'autorepresentació en els relats orals, així com la "comunitat de memòria" expressada en aquestes paraules precises de Paloma Aguilar: "són els individus els que recorden, però són els grups els que determinen allò que és digne de ser recordat" (traducció meva, p. 179).

La professora Pilar Díaz Sánchez, de l'Autónoma de Madrid, col·labora a *Entreverse* amb el capítol titulat "Las fuentes orales y la construcción de relatos biográficos: mujeres trabajadoras en la dictadura franquista". A la primera part de l'escrit, l'autora planteja de nou la relació que s'estableix entre entrevistadora i entrevistades i emfatitza la utilitat d'aquesta metodologia per als estudis de gènere i de la història de les dones des d'una perspectiva feminista, i tot això vinculat als corrents historiogràfics interessats per l'estudi de la subalternitat i a fer una "història des de baix".

Pilar Díaz situa les entrevistes orals fetes a les dones entre l'autobiografia i el testimoni i després d'algunes digressions teòriques focalitza l'anàlisi entorn de dones treballadores al si de la dictadura franquista, com s'enuncia en el títol. Empra els materials emmagatzemats en el fons documental del Seminario de Fuentes Orales M.ª Carmen García Nieto de la Universitat Complutense de Madrid. Les testimonis escollides parlen, fonamentalment, de la seva activitat laboral i un epígraf és dedicat a la militància obrera de les dones, ben analitzada des de casos concrets.

El darrer capítol, de Carlos Sandoval García, de la Universitat de Costa Rica, es titula "Contestar la hostilidad antiinmigrante en Costa Rica. Un proyecto de ciencias sociales públicas en curso". El text, ben estructurat, reflexiona

entorn de tres àrees del debat migratori a Costa Rica: la primera avalua la possibilitat d'incidir en la política pública; la segona s'interroga sobre els imaginaris fortament negatius sobre la immigració dels nicaragüencs i les possibilitats d'influir-hi, i, finalment, la tercera es refereix a la intervenció en comunitats migrants perquè es puguin posicionar enfront dels discursos criminalitzadors que les interpel·len. Aquests tres objectius han estat plantejats en els projectes de recerca de l'Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Costa Rica entre els anys 2005 i 2011. La totalitat de l'escrit del doctor Sandoval està orientat cap a uns objectius de tipus pràctic, malgrat que l'autor no s'hi fa gaires il·lusions i conclou així: "No es difícil reconocer que suele haber resistencia mutua entre quienes formulan políticas y quien realizan/mos investigación académica. Esto ocurre, sobre todo, en tiempos como los actuales en que las políticas mantienen una acentuada orientación, en términos generales, neoliberal, y la investigación académica reivindica el análisis crítico" (p. 238).

Un breu currículum de les autores i autors clou el llibre, que en gran manera té les virtuts i els inconvenients de força *readings* col·lectius. Entre les primeres podríem posar en relleu la varietat d'enfocaments i continguts i entre els inconvenients, la desigual qualitat de les contribucions, les pesades repeticions i redundàncies temàtiques i, en aquest cas específic, la promesa inicial de treballar per la interdisciplinarietat, cosa que amb l'excepció de l'article dels nostres companys, Jordi Roca i Lídia Martínez, s'incompleix de manera clara i rotunda, ja que ningú no fa el més petit esforç en aquesta direcció i les fronteres disciplinàries —història oral, sociologia i antropologia— continuen tan rígides com sempre.

Contreras, J.; Pujadas, J.J.; Roca Girona, J. (coords.) (2012). *Pels camins de l'etnografia: un homenatge a Joan Prat*. Tarragona, Universitat Rovira i Virgili.

Diversos autors (2012). *El sofà blau. Migdiades amb el Joan Prat*. Tarragona, DAFITS, ITA.

Un doble homenaje colectivo al amigo Joan Prat i Carós

Fermín del Pino Díaz
CSIC, Centro de Ciencias Humanas y Sociales, fermindelpino@gmail.com

Me alegra tener la oportunidad de sumarme al homenaje tributado al amigo Joan Prat, a quien conocí en el congreso de Segovia del año 1974 y con quien he compartido varios congresos posteriores, así como algunas complicidades historiográficas (todos nosotros en busca de ancestros nacionales respetables, y por medios historiográficos modernos). Eso me da la oportunidad de testimoniar la memoria que se le guarda fuera de su propio ámbito no solo por los colegas catalanes de su generación —lo que sería razonable—, sino también entre otros colectivos exteriores y anteriores (es decir, más veteranos). Ubicado en la segunda generación de antropólogos posterior a los fundadores, sin ser Joan Prat de los mayores, es verdad que ha tenido un rol articulador a nivel tanto de la comunidad catalana como de la española.

Yo lo puedo testimoniar en el campo de la historiografía antropológica, en la que me considero un hermano mayor suyo. Aunque se ha retirado joven de la carrera docente y se ha mantenido relativamente tranquilo en su pequeño departamento de Tarragona, eso no le ha impedido dejar una obra amplia y prestigiada, sin por ello perder la tranquilidad provinciana ni su talante irónico y dulcemente contestatario. Y sobre todo sin perder su talante conciliador por encima de cualquier coordenada antropológica. Aunque he visto muchos homenajes profesionales (no han sido tantos los que se han tributado a colegas antropólogos en España: Caro Baroja, Carmelo Lisón, Claudio Esteva, Julian Pitt-Rivers, Salvador Rodríguez…), no he encontrado en otros tanta unanimidad afectiva ni tanto acuerdo acerca de su capacidad innovadora entre colegas

ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885

de diversos campos. Todo ello combinado con una complicidad personal y profesional que es raro encontrar.

Las dos obras de *homenatge* dedicadas a Joan son prácticamente simultáneas, aunque la segunda de ellas no lleva fecha (si bien se alude al primer homenaje como reciente y conectado). El primero de ellos se entiende que es un homenaje profesional, de antropólogos, mientras que el segundo sería de amigos, familiares y alumnos, todos ellos cargados de la misma emoción. Yo diría que el primer homenaje es menos doméstico (compuesto de 29 intervenciones, solo 9 de ellas se hacen en catalán, mientras que en el segundo escriben en esta lengua propia 48 de 61) y sus intervenciones son más largas, de una docena de páginas, no de un par. Es curioso que haya algunos que intervienen en ambos (9 de 61: Stanley Brandes, Lluís Calvo, Dolors Comas d'Argemir, Josep M. Comelles, Llorenç Prats, Joan J. Pujadas, Oriol Romaní, Jordi Roca y Jaume Vallverdú), casi siempre en otro tono más familiar y distendido, si bien la mayoría tratando los mismos temas profesionales. En el primer homenaje se conserva también el catalán para las partes "oficiales" (menos en el caso de Joan J. Pujadas cuando presenta el grupo segundo, tal vez respondiendo a la mayoría de participantes en castellano: 20/29). El mismo autor recurre al catalán en su participación dentro del segundo homenaje. En el primer homenaje se acompañan algunas fotos personales al inicio de cada apartado (fuera de las requeridas por dos artículos), mientras que en el segundo hay más fotos, algunas a color (magnífica la de escolano cantor de Montserrat). Tanto las cubiertas interiores iniciales y posteriores de este como el artículo de Jordi Roca están llenos de apuntes holográficos empleados por Joan en sus clases (con su letra cursiva tan clara). Nos llama la atención que este hábito manuscrito sea compatible con un afán de lectura voraz y universal y una preferencia por los panoramas esquemáticos y comparados.

Los participantes en el primer homenaje siguen perteneciendo mayoritariamente al entorno catalán o cercano (19/29: Jordi Roca, Enric Porqueres, Manuel Delgado, Josep M. Comelles, Jesús Contreras, Luis [así en el primero] Calvo, Llorenç Prats, Josefina Roma, Joan J. Pujadas, Joan Frigolé, Oriol Romaní, García Jorba, Dolors Comas d'Argemir y Jaume Vallverdú; y Josefa Cucó, de Valencia), pero se han sumado a él cuatro andaluces (Manuela Cantón, Salvador Rodríguez, Isidoro Moreno y Encarna Aguilar), cuatro de la academia madrileña (María Cátedra, Ricardo San Martín, Honorio Velasco y José Luis

García), dos norteamericanos (William A. Christian Jr. y Stanley Brandes) y tres miembros individuales: Alberto Galván (Canarias), Teresa del Valle (de Euskal Herria) y Marcial Gondar (de Galicia).

En el caso del primer homenaje, la mayor parte se refiere a su propio trabajo, ligado a Joan, menos en algún caso excepcional (particularmente de William A. Christian, "Joan Prat, peregrino y hospitalero", pp. 111-117, traducido del inglés) que se dedica a darnos a conocer al personaje, con una sintonización extraordinaria, a partir de su decisión de dedicar al camino de Santiago su último trabajo de campo con motivo de su retiro académico. Jubilación, jubileo, júbilo... El homenajeado debe sentirse muy orgulloso de que uno de los mejores expertos internacionales en religión popular española haya dedicado su tiempo a examinar su talante etnográfico, y que decidiese, además, asistir personalmente al acto en que se le hizo entrega material del homenaje. Y, sobre todo, que haya señalado su identidad etnográfica en su talante de escuchar e involucrarse con los otros (sean informantes, peregrinos o discípulos).

Aparte de este caso particular, varios trabajos del primer homenaje han centrado alguna atención en Joan o se han referido a él más in extenso. En primer lugar, los propios editores, que han prologado cada una de las partes en que se decidió dividir el homenaje (Jordi Roca en "Antropologia de la religió i dels sistemes simbòlics"; Jesús Contreras en "D'etnografies i etnologies"; y Joan J. Pujadas en "Autobiografies, memòria i sistemes de representacions"). Nos recuerda Jordi su afición a los trabajos de campo y monografías de larga duración (idealmente de siete años, al modo judío, cuya cultura estudió atentamente; véase testimonio de Mario Sabán), así como su lealtad sostenida a las propias ideas (cosa que nos lo señala igualmente Llorenç Prats a propósito de la levedad científica del folklore o del incidente enojoso para Joan de los *castellers* ubicados en la plaza de toros de la Pobla de Montornès, que nos repite Stanley Brandes en los dos homenajes). Su amabilidad personal no está reñida con convicciones arraigadas y con cierto liderazgo sutil (iniciado ya en la Escolanía de Montserrat, según su compañero de fatigas Oriol Romaní).

En ese mismo contexto paradójico se ubica su interés por todas las manifestaciones religiosas marginales, por muy diversas que fuesen, por oponerse siempre a la inquisición secular traída por el mundo moderno. Inquisición que el trabajo de Manuel Delgado o el de Josefa Cucó equiparan al que se opone a los movimientos de contestación política, dotados asimismo de misticismo

y compromiso personal altruista. Manuela Cantón, experta en movimientos pentecostales americanos (cuya capacidad reaccionaria e inhumana pudo percibir), es consciente también de su capacidad liberadora entre los gitanos andaluces, y, junto con Oscar Calavia y Joan Prat, muestra el lado represivo del Estado y la gran sociedad secular que los persigue. En esa misma línea del Estado inquisidor, detecta Marcial Gondar el peligro virtual que amenaza la sociedad global, que, a través de procesos de producción estandarizados y de modos de información virtuales, ha terminado por alejarnos de la realidad y someternos a una nueva inquisición despersonalizadora. Por el contrario, como Josefina Roma propone, la nueva literatura fantástica y el cine de evasión juvenil (*La guerra de las galaxias, El señor de los anillos, Harry Potter*) no son más que una muestra del desencanto del mundo moderno global, que quiere regresar al pasado medieval (de la mano de filólogos como Tolkien y de antropólogos como Gerard Carlner o Margot Adler) o al futuro intergaláctico en busca de un mundo nuevo lleno de valores y significados interesantes.

Jesús Contreras nos recuerda el interés de ambos por ofrecer un panorama comparativo de la etnografía española, en un viaje iniciático en coche por la Península que era simultáneo al interés dominante de Joan por la tradición popular y folklórica catalana. Y Joan J. Pujadas, con Dolors Comas, nos informa de su apoyo inicial al proyecto de inventario biográfico adjunto al *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, del que se han nutrido muchos colaboradores y que ha alimentado un interés personal de Joan por las biografías personales (de líderes religiosos o de miembros de la profesión). A ello se dedica efectivamente uno de los apartados de este homenaje, con nueve participaciones que parecen no solo integradas, sino paradójicamente cargadas de futuro a partir de la memoria. Nos referimos, por ejemplo, al trabajo de Joan Frigolé cuando destaca, en su "Retorno a un hombre" (categoría weberiana recuperada por Wright Mills, aunque cuestionada por Bourdieu), el caso de la moral de hombre honrado exhibida por el obrero socialista contra todo otro cálculo político o económico.

En la misma línea, Josefa Cucó ("Històries de compromís al País Valencià") nos muestra el resultado de sus indagaciones biográficas sobre el caso de universitarios-obreros, ya detectado en la Francia de los años sesenta, que pasaron por unos estadios biográficos paralelos por la causa sindical y partidista durante el período franquista. Ya nos hemos referido al trabajo de Manuel Delgado (ubicado en el primer apartado religioso) sobre el compromiso político de los

comunistas españoles bajo el franquismo como una "conversión" cuasi religiosa, que sería el mismo compromiso detectado por la profesora Cucó, al que habría que asociar ahora el trasvase eclesial al mundo sindical, paralelo al trasvase universitario-obrero detectado antes. Ese mismo trasvase eclesial-sindical se nos ofrece en el trabajo de Jaume Vallverdú sobre el movimiento de los campesinos sin tierra brasileños (1979-1984), apoyado por los teólogos de la liberación (el catalán Pere Casaldàliga al frente), que supieron convertir la lectura bíblica y la construcción popular de una cruz gigante de madera al borde de la carretera en una metáfora de su muerte y resurrección como movimiento popular triunfante de la política y los hacendados.

Nos queda la duda acerca de esta versión pentecostal de la teología de la liberación frente a otras opciones puramente laicas que la caracterizaron en otras zonas (frente a la tendencia bíblica, mayoritariamente protestante). Este tipo de lógica laica sería la opción elegida por Dolors Comas ("Mujeres con poder y su representación") cuando contrasta el poder real adquirido en la sociedad moderna con el poco reconocimiento que conceden al hecho los *mass media* (como se sabe, nada proclives a emitir visiones nuevas de la realidad, al tiempo que las promociona con la simple muestra de sucesos externos a la propia sociedad). Tal vez por esta constatación, la antropóloga Dolors eligió como carrera la representación política en Tarragona y en el Parlament catalán, donde se ocupa normalmente del área de los *mass media*. Un caso de compatibilidad disciplinar en cierto modo equiparable sería el de Teresa del Valle, reconocida igualmente en los temas de memoria y biografía de Joan Prat, cuando usa su esquema de la memoria mítica (no la individual o colectiva) para entender no solamente sus recuerdos hogareños evocados por el pan o los olores de la labranza, sino su estudio del nuevo ritual *karriko* que un grupo abertzale usó para asociar la lengua vasca al hombre paleolítico (conservado en las cuevas estudiadas por el folklorista Barandiarán y el antropólogo Aranzadi, maestros de Caro Baroja).

Si nos referimos a otros apartados como la etnografía o la antropología de la religión, no encontramos la misma integración en el homenaje, lo que da lugar a trabajos más o menos monográficos. Este sería el caso de María Cátedra, con su estudio comparado de las fiestas onomásticas de ciudades como Ávila o Évora, que no solo discutieron por sus reliquias o patrones fundadores, sino por sus antigüedades romanas (lo que constituyó un debate renacentista extendido a Andalucía y Aragón, en particular la zona de antigua influencia morisca, que

merecería algún día la atención de un antropólogo). O el caso de Salvador Rodríguez, relativo a la devoción andaluza hacia la virginidad mariana (con la que merecería alguna vez cotejar el desborde sexual entrevisto por Joan, Romaní y Comelles en sus varias visitas al Rocío). La muestra que nos ofrece Comelles de ellas insiste más en su propia biografía como fotógrafo que en el contraste de las fiestas andaluzas y catalanas (de lo que dio una muestra en el homenaje a Salvador), y lo mismo ocurre en el segundo homenaje que Comelles dedica a ubicarnos en su "rito de paso" etnográfico con Joan Prat. No quiero dejar de referirme a la riqueza de sus impresiones personales, a pesar de su catalán medio poético y lleno de sobreentendidos, pero sin él nos perderíamos mucho de la intrahistoria etnográfica de la institución URV. Enric Porqueres nos introduce en el laberinto ontológico de la nueva antropología parisina alrededor del parentesco moderno europeo, y Alberto Galván nos invita a sumergirnos en el misterio insondable de la herencia femenina del cargo de brujo en la sociedad cubana tradicional, que nos recuerda la rica etnografía cubana heredada del mallorquín Fernando Ortiz (educado antes en ciencia criminológica en el Madrid de la Institución Libre de Enseñanza).

En el apartado etnográfico también se nos ofrecen estudios monográficos aislados. Encarna Aguilar nos invita a seguir el interés teórico del campesinado, mezclando las tradiciones etnográficas de los sesenta con la de la sociología rural. Sabido es el carácter compensatorio del campesinado ante la pérdida del objeto tradicional de la antropología clásica, por lo que relacionamos este planteamiento con el excelente "estado de la cuestión" ofrecido por José Luis García sobre la minería asturiana decadente, que el Estado español pretende suprimir por falta de mercado. Para ello, dedicó en los años noventa dinero a prejubilaciones con cursos sobre la minería tradicional, que los beneficiarios desprecian porque la supuesta cultura minera (reivindicada por los obreros en paro) es un "constructo" de poco más de un siglo que no permite una verdadera "reutilización patrimonial". La misma precaución nos pidió nuestro amigo J.L.G. en otros textos previos sobre el supuesto parentesco preferente de la sociedad asturiana, que no por ser declarado por la propia sociedad deja de ser un constructo. Los profesores Lluís Calvo y Llorenç Prats nos ofrecen panoramas histórico-etnográficos de Cataluña, uno insistiendo en su cientificidad (importada del extranjero, principalmente de Alemania) y otro en su inevitable componente

nacionalista, que el debate con Joan dejó al descubierto, a pesar del "compromiso" nacional que Llorenç confiesa haber tenido con el folklore catalán.

Otro debate histórico-etnográfico es sostenido en este apartado etnográfico por el profesor Moreno contra un texto inaugural ofrecido por Stanley Brandes en el reciente congreso de León sobre los orígenes franquistas de la antropología social española, nada menos. Reclamaría mucho espacio esta discusión, mal planteada por su primer autor; aunque tal vez no haya sido el mejor homenaje a Joan, la verdad es que la osadía historiográfica de nuestro amigo californiano merecía un correctivo. No solo se olvidaba del sesgo antifranquista de la escuela del Dr. Esteva y de la tradición republicana a que obedecía, sino que no distinguía entre los varios estudiosos extranjeros llegados a España en esta época franquista, algunos de los cuales estaban interesados en las clases sociales y en la política (Kenny, Arguedas o Susan Tax). La antropología cultural que deriva de su maestro G. Foster (famoso autor de la curiosa "teoría del bien limitado" o de la "cultura de conquista") le lleva a interesarse en rasgos supuestamente característicos de una sociedad, más que en la propia sociedad. Por su parte, Stanley nos ofrece en el primer homenaje sus dudas sobre el carácter hispano de la afición a los toros (en decadencia verificada por el autor), por oposición a otras imágenes "totémicas" de otras regiones españolas. Y en el segundo homenaje nos hace una historia de sus relaciones con Joan ("Joan y yo") que tal vez nos revele tanto su sincera amistad como alguna distancia personal.

No quisiera olvidarme del magnífico fresco ofrecido por Honorio Velasco sobre la feria de ganado en el área de Salamanca, centrando la atención en su ritual para establecer el precio y su retórica (llena de gestos y sentencias). Tal vez se trata de un trabajo autónomo, dada su minuciosidad y extensión, y quiero llamar la atención sobre sus paradojas (que el mantenimiento del precio sea referido como "tener palabra", clave para establecer el contrato entre comprador y vendedor, y que los expertos en el precio sean precisamente los "tratantes" y, sin embargo, sean ellos quienes dominen la retórica de la venta de ganado). Al lado de este, Ricardo San Martín nos ofrece sus reflexiones personales sobre la fiesta y los homenajes, y Juan M. García Orba sus impresiones sobre la importancia de la lectura a partir de un personaje popular de origen obrero del que no sabemos sino la inicial de su nombre (D.). No quisiera olvidarme de Oriol Romaní, miembro principal del grupo antropológico de la URV y siempre cercano a Joan (antes en Montserrat y en la Facultad), que dedicó su atención al

mundo de las drogas, para afirmar desde la biografía de los drogodependientes lo mismo que Joan sostenía de los inocentes "sectarios" estigmatizados por la gran sociedad: que el grado de variedad de la dependencia merece ser tenida en cuenta de acuerdo a la realidad y no a las categorizaciones de la sociedad global.

Como se ve, la riqueza de planteamientos a que ha dado lugar la rica personalidad de Joan Prat, sea en proyectos coordinados o libremente, nos revela la riqueza del personaje que estamos homenajeando. La personalidad de un autor se puede medir por la memoria que los amigos guardan de él y no solamente por sus propios recuerdos y escritos.

Romaní, O.; Feixa, C.; Latorre, A. (2012): "Being Heard or Being Seen". En K. Fangen, T. Johansson y N. Hammaren: *Young Migrants. Exclusion and Belonging in Europe*. Londres, Palgrave Macmillan, pp. 146-172.

Being Heard or Being Seen

Luca Giliberti
Departamento de Geografía y Sociología, Universitat de Lleida, Grupo de investigación GESEC-Territori i Societat
lucagiliberti@geosoc.udl.cat

El texto que aquí se reseña es fruto de un proyecto europeo de investigación del 7.º Programa Marco (Proyecto EUMARGINS) que ha estudiado las condiciones de inclusión y exclusión social de jóvenes de origen inmigrante en siete áreas metropolitanas diferentes: Noruega (Oslo), Suecia (Gotemburgo), Reino Unido (Londres), Italia (Génova), Francia (Metz/Nancy), España (Barcelona) y Estonia (Tallin). La investigación transnacional, que se desarrolló entre 2008 y 2011, explora las barreras de la inclusión y las formas de *agencia* juvenil inmigrante en los diferentes contextos europeos. Los principales ámbitos de análisis se sitúan en torno a los sistemas educativos y los mercados de trabajo, junto con un análisis etnográfico sobre el activismo sociopolítico y los espacios de ocio juvenil, así como sobre el papel de las comunidades locales y de las redes sociales.

El estudio de la exclusión se plantea tanto desde un punto de vista *macro* —vinculado a las políticas nacionales y europeas— como desde un punto de vista *micro* —con una mirada realizada a partir de las escuelas, las familias, las redes sociales y los grupos juveniles—. La metodología de las investigaciones en los diferentes contextos se ha basado en una combinación de técnicas, privilegiando una aproximación cualitativa como la etnografía y el método biográfico, recogiendo una importante información sobre las experiencias de los jóvenes a través de la construcción de sus historias de vida.

El texto en cuestión, realizado por el equipo de investigación de EUMARGINS del Estado español (Oriol Romaní, Carles Feixa, Andrea Latorre: Grup Igia - Universitat de Lleida), analiza —a través de una aproximación etnográfica comparativa a nivel transnacional— las formas de participación ciudadana

ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885

y política que los jóvenes protagonizan en los diferentes contextos del estudio en el desarrollo de su *agencia*. Dicho de otra manera, se analizan las fórmulas de construcción política y social de la identidad juvenil inmigrante. Los autores consideran cuatro espacios sociogeográficos clave en Europa que diferenciarían a nivel macroestructural las experiencias juveniles en los distintos territorios de la investigación: un área de los países del norte, caracterizados por un Estado del bienestar de carácter socialdemócrata que se complementa con una participación ciudadana bastante activa (Suecia y Noruega); un área, la del Reino Unido, caracterizada por un régimen de bienestar liberal que funciona mediante la búsqueda de soluciones basadas en el mercado y un Estado social conservador; en tercer lugar, los países mediterráneos (España e Italia), donde el papel de la familia y de la ciudadanía activa cumplen los vacíos de un Estado social cada vez más ausente con la crisis; por último, el bloque continental, conformado por Francia —con una presencia gubernamental y un Estado social relativamente más fuerte— y Estonia —que se encuentra en una situación de importante penetración del mercado liberal—. El texto analizado pone el foco del análisis en la construcción de una ciudadanía activa juvenil inmigrante a nivel formal e informal. Así pues, los autores consideran tres espacios principales de participación juvenil, sobre los cuales estructuran los resultados de su análisis: la participación política formal, la participación ciudadana en asociaciones y grupos de voluntariado y la construcción de redes sociales informales.

La participación política a nivel formal se caracteriza en términos generales por una baja participación; en efecto, emergen importantes barreras entre este tipo de participación y la construcción actual de las identidades juveniles. La no participación formal no debe entenderse como una falta de interés, sino como una consecuencia de la falta de identificación de los jóvenes —en particular de los de origen inmigrante que no tienen el acceso al voto— con las formas de representación política de los Estados europeos. Este proceso se visibiliza de forma evidente en la juventud de origen inmigrante a partir de la dicotomía *nosotros/ellos*, que se ha conformado en las últimas décadas en la mayoría de los contextos del estudio a través de procesos de problematización política e inferiorización social de la inmigración. Las características estructurales de las políticas en los diferentes contextos de *acogida* marcan de forma clara las experiencias de los jóvenes inmigrantes; así pues, del estudio se desprende que en los países nórdicos hay mayor participación política formal que en los demás

bloques territoriales, en particular respecto a los del área mediterránea. La crisis de representación de la política en la Europa actual parece generalizada, si bien estratificada en términos de gradación dependiendo de los actores y de los contextos en cuestión. En fin, tal como evidencia el estudio es importante remarcar que la participación política formal no implica necesariamente procesos efectivos de inclusión social para los jóvenes inmigrantes.

La participación ciudadana en asociaciones y grupos de voluntariado resulta en términos generales más accesible y más practicada por los jóvenes de origen inmigrante que la participación política formal. Sin duda, este tipo de participación se plantea en términos mayoritarios alrededor del comunitarismo étnico, realizando actividades de cooperación con el propio colectivo de inmigrantes, que es donde se genera un nivel más alto de identificación. De todas maneras, una parte importante de los jóvenes entrevistados comenta tener poco tiempo para poder desarrollar estas formas de participación ciudadana, en la mayoría de los casos como consecuencia de la subalternidad estructural de estos sujetos, cuya inclusión en el mercado de trabajo implica muchas horas de dedicación y situaciones de explotación.

El estudio considera que —más allá del activismo minoritario y la participación en movimientos sociales— el espacio clave de la participación juvenil inmigrante se sitúa alrededor de las redes sociales informales que los actores construyen. Tales redes son necesarias para facilitar procesos de inclusión y ayudar a esta juventud a ser *escuchada* y *vista* a nivel social, como sugiere el título del texto. Cada vez más estas redes se construyen en un marco transnacional, lo que evidencia nuevas formas de estar presente en la ciudad global dinámica y en transformación. La falta de redes sociales se vincula a la vulnerabilidad de los actores y a su mayor probabilidad de protagonizar trayectorias de exclusión social. Las redes sociales informales resultan muy diversas y densas, más o menos orientadas al colectivo inmigrante de pertenencia, pero tienen en común el papel de actuar en contra de la desprotección y de la vulnerabilidad. Cuanto más amplias y variadas son las redes sociales informales, más tienen la tendencia a facilitar procesos exitosos de inclusión. En los países nórdicos con una presencia más fuerte del Estado, las redes sociales complementan los espacios de protección social; en los países mediterráneos, caracterizados por los vacíos del Estado social, las redes sociales informales tienen un rol central en los procesos de inclusión y exclusión de estos jóvenes.

En definitiva y para concluir, el texto representa un punto de partida particularmente interesante para reflexionar sobre los mecanismos de participación sociopolítica y su vinculación con los procesos de inclusión y exclusión social de la juventud de origen inmigrante en Europa.

Pigrau, A. (ed.) (2013). *Pueblos indígenas, diversidad cultural y justicia ambiental. Un estudio de las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador*. Valencia, Tirant lo Blanc.

Pueblos indígenas, diversidad cultural y justicia ambiental

Jaume Vallverdú Vallverdú
Universitat Rovira i Virgili

El llibre que aquí ressenyem té com a propòsit principal analitzar el nou model de relació entre l'ésser humà i la naturalesa tal com el plantegen dues constitucions llatinoamericanes, la de l'Equador, redactada el 28 de setembre de 2008, i la de Bolívia, del 25 de gener de 2009. Com explica a la introducció, l'editor de l'obra, el catedràtic i director del CEDAT Antoni Pigrau, tots dos textos tenen en consideració valors i principis procedents del món indígena per tal de formular una proposta política capaç d'implementar aquest nou model. Un paradigma diferent de l'Occidental, que suposi un canvi substancial en la relació societat-entorn i que porti, en definitiva, a assolir allò que en termes indígenes s'anomena el "buen vivir" (la utopia *Sumak Kawsay*). Això vol dir, essencialment, promoure el respecte a la terra i al medi ambient amb el propòsit d'aconseguir un eficaç i bon desenvolupament econòmic, coherent amb la cultura i les comunitats indígenes a partir d'aquesta renovada actitud i responsabilitat.

Sobre aquesta base, l'obra en qüestió té quatre objectius fonamentals:

1) Establir el context politicocultural que dóna lloc a les constitucions de l'Equador i de Bolívia i, en concret, analitzar la tradició indigenista a la qual ambdós textos fan referència.

2) Determinar les possibilitats que les dues constitucions tenen d'introduir un nou model de desenvolupament, més respectuós amb el medi ambient i més ajustat als valors ètics i polítics de les cultures indígenes en les quals aquest nou model vol arrelar.

3) Concretar les possibilitats d'influència que ambdós textos constitucionals poden tenir, d'acord amb les seves respectives característiques formals i

ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885

legals, en les polítiques ambientals i de desenvolupament i tant en l'àmbit regional com global.

4) Ubicar aquests desenvolupaments dins de la tradició constitucional llatinoamericana, en especial pel que fa al tractament jurídic dels drets humans i amb atenció particular als pobles indígenes i al medi ambient.

A fi d'exposar els continguts bàsics associats a aquests quatre objectius, el llibre s'estructura al voltant de tres parts principals. La primera tracta de contextualitzar, mitjançant els diferents articles que la componen, els pobles indígenes llatinoamericans sobre bases polítiques, jurídiques, mediambientals i de relació material i simbòlica amb la terra (amb la Mare Terra). La segona es concentra en les perspectives dels pobles indígenes i del medi ambient, tot considerant els drets dels pobles indígenes tal com es reflecteixen i gestionen en el plànol constitucional a l'Equador i a Bolívia. Es tracten, més en particular, el tema de la plurinacionalitat i dels pobles indígenes a les constitucions llatinoamericanes més recents, la "manera de viure" i la relació entre naturalesa i benestar, els drets dels pobles indígenes tal com són contemplats a les constitucions en qüestió, el concepte d'autonomia indígena i el reconeixement constitucional del dret de participació dels pobles indígenes en la protecció del medi ambient. La tercera part conté dos articles de reflexió al voltant de les expectatives, perspectives i incerteses derivades del procés de desplegament del nou model polític i constitucional a Bolívia i l'Equador. Un posa en relació drets i naturalesa a les constitucions d'aquests dos països, mentre que l'altre analitza els problemes que planteja la construcció d'un marc polític comú per a la convivència entre allò "indígena" i allò "occidental". Finalment, el llibre inclou tres annexos que completen el seu contingut al voltant de la tradició indigenista a l'Amèrica Llatina i de diferents aspectes relatius a la relació entre constitucionalitat i mobilització política indígena.

Atesa la considerable extensió del volum, optem en endavant per assenyalar només algunes dimensions d'anàlisi que poden donar compte globalment dels objectius principals dins de les diferents parts esmentades. Cal dir, això no obstant, que, sense excepcions, totes les contribucions a l'obra en consoliden el rigor i garanteixen un tractament exhaustiu de la temàtica objecte d'estudi. Vist des d'aquest punt de vista, doncs, només la lectura completa que recomanem d'aquest treball de recerca pot fer justícia al seu valor de conjunt.

A tall de contextualització, dins de la primera part, Joan Josep Pujadas sintetitza les diferents etapes i els processos que tenen lloc a l'Amèrica Llatina en relació amb la gestió dels "assumptes indígenes" per part de l'Estat, per passar a tractar amb més detall posteriorment, i per al·lusió a l'àrea andina i a Mèxic, els processos contemporanis de mobilització indígena i el seu impacte. De fet, és a l'inici dels anys noranta quan es dóna el sorgiment i el desenvolupament d'organitzacions i moviments indígenes a diferents països de l'Amèrica Llatina, molts dels quals, des d'aquest moment, esdevenen actors polítics rellevants i amb presència a escala tant nacional com transnacional. No cal dir que aquests processos es poden interpretar com a respostes disponibles davant de situacions de crisi i conflicte endògenes i sovint estructurals, que inclouen factors culturals, polítics, socials, econòmics i ecològics, tots ells, a més, força interconnectats i de singular interès a l'obra que ens ocupa.

Sens dubte, un dels àmbits on s'expressa més clarament la tensió intercultural sorgida dels processos històrics de subordinació, discriminació, exclusió i estigmatització dels pobles indígenes és el de la relació particular que aquests pobles tenen amb la terra i amb el seu entorn natural. Un àmbit temàtic, en efecte, del tot central i que és introduït dins del llibre de forma acurada per Susana Borràs. Fonamental ja primerament pel que fa a la qüestió dels lligams espirituals i simbòlics que la majoria d'aquests pobles estableixen amb el territori que ocupen (tema tractat per Santiago José Castella), amb totes les conseqüències que puguin derivar del fet que aquest vincle es vegi trastocat. D'altra banda, en aquest mateix context, el reconeixement de drets ambientals col·lectius pels pobles indígenes ha estat certament un pas molt important, tant pel que fa a la protecció d'aquests pobles com a la preservació del medi ambient. S'inclourien aquí certes garanties legals fonamentals com ara el dret a l'autodeterminació, al manteniment i desenvolupament de la identitat cultural i a les terres i els recursos històrics i propis dels indígenes (o el mateix dret a la reparació, quan s'hagin vistos privats d'aquests recursos i no en sigui possible la restitució).

Amb tot, com afegeix Antoni Pigrau, no es poden passar per alt les dificultats de posar en marxa les noves institucions vinculades a les iniciatives constitucionals preses. I tampoc no és gens senzill crear les condicions ajustades al funcionament adequat de les constitucions mateix. Es posen, en aquest sentit, els exemples del desenvolupament del principi del "bon viure" dins de tots dos

marcs legals, l'aplicació real dels drets de la naturalesa en el cas equatorià o el funcionament del Tribunal Constitucional Plurinacional en el bolivià.

En tot cas, el nou model de desenvolupament proposat per les constitucions en qüestió, vinculat a la cultura i a la "manera de viure" indígena, és abordat a la segona part de l'obra. Així ho fa, per exemple, Jordi Jaría a partir d'un balanç crític. També, en connexió amb això, altres autors examinen els drets culturals, d'autonomia i de participació dels pobles indígenes en la protecció de la natura tal com aquests drets són elaborats constitucionalment.

Comptat i debatut, noves disposicions constitucionals activades, amb el seu contingut polític i legal a diferents nivells, buscaran formes i mecanismes per gestionar millor la vida dels sovint anomenats, sobretot a l'Amèrica Llatina, "marginats entre els marginats", els indígenes, quells, tot sigui dit de passada, tantes i tantes vegades interpretats, tractats i mobilitzats des de fora i des de la perspectiva del progrés i la modernització occidentals. Les noves constitucions analitzades suposaran, en suma, una iniciativa complexa però meritòria al mateix temps, en la qual el repte ètic i legal serà normativitzar de la forma més coherent possible allò tan obvi com històricament necessari: el reconeixement dels drets, de la cultura, de la identitat i de la profunda connexió amb la terra i el territori de la majoria de pobles indígenes, entre els quals els de l'Equador i de Bolívia. El llibre presentat en aquestes poques pàgines és una obra essencial per comprendre aquests processos; ens dibuixa de forma completa i compacta el camí fet i encara per fer en la direcció indicada.

Pujadas, Joan J. (coord.), Dolors Comas d'Argemir, Jordi Roca i Girona (2010). *Etnografía*. Barcelona, Editorial UOC.

Etnografía

Graça Índias Cordeiro
Departamento de Métodos de Pesquisa Social e CIES-IUL, ISCTE-IUL-Instituto Universitário de Lisboa

Etnografía é um excelente manual que consegue apresentar a riqueza inesgotável desta forma de conhecer a diversidade sociocultural das sociedades contemporâneas de perto, de dentro, numa relação próxima, e, ao mesmo tempo, ensinar a fazer etnografia, passo a passo. Publicado em catalão em 2004 é com agrado que saudamos a tradução em castelhano, disponível a partir de 2010, que alarga a sua leitura a um publico bem mais amplo.

Só com uma longa experiência de investigação e de ensino foi possível produzir este livro cuja utilidade alcança vários alvos. O texto é acessível, rigoroso e detalhado e destina-se tanto ao amplo público, curioso em melhor conhecer os métodos de pesquisa social, como ao estudante, ao técnico profissional, e ao investigador que deseje aprofundar os seus conhecimentos e usá-lo como guia de trabalho e, ainda, a todos os professores de ciências sociais que encontram aqui uma fonte de inspiração teórica e metodológica apta a ser usada em sala de aula e na bibliografia dos programas dos cursos de metodologias qualitativas. A complementaridade dos seus três autores, todos professores de antropologia na Universitat Rovira i Virgili, em Tarragona, advém, em grande medida, de uma longa e sistemática colaboração partilhada em equipas de investigação, aliado a especializações pessoais em torno de interesses de pesquisa próprios, uma vez que todos são autoridades reconhecidas nas matéria dos subcapítulos que assinam – como bem exemplificam "Cartas de parentesco y genealogias", de Dolors Comas, "Trayetorias sociales e historias de vida", de Joan Pujadas ou "Fuentes documentales y archivos", de Jordi Roca.

Etnografía consegue reunir em quatro grandes capítulos, de forma concisa e, simultaneamente, abrangente, o essencial sobre o processo de pesquisa etnográfica incluindo uma reflexão crítica sobre os seus resultados, criteriosamen-

te exemplificada com monografias de referência no campo da antropologia e da sociologia qualitativa. O duplo significado de etnografia como "processo de aquisição de conhecimento" através do qual o investigador se relaciona com o 'terreno' e como o produto final deste mesmo processo (p. 15), constitui um fio condutor seguro. Com esta visão processual e dinâmica, os vários capítulos levam o leitor através de um percurso compreensivo que vai desde os fundamentos históricos e teóricos da etnografia no âmbito da ciência que a viu nascer, a antropologia (cap. 1), a prática de campo (cap. 2), a escrita etnográfica (cap. 3) até a um breve e elucidativo roteiro de trabalho que ilustra, de forma sintética e muito clara, todo este processo (cap. 4). Este ultimo capítulo exemplifica o desenho de um projecto de investigação desde a "fase inicial de construcción del objeto de estudio y de toma de contacto com el *terreno* hasta le redacción final de las conclusiones de un proyecto" (p. 271)inspirando-se numa investigação concreta sobre imigração latino-americana em Catalunha e Andorra. Cada um destes grandes capítulos tem uma breve introdução e conclusão que ajudam a orientar o leitor e asseguram a unidade da obra.

A prática e a descrição etnográfica constituem o miolo, o núcleo duro do livro. Apesar de serem dois momentos que fazem parte de um mesmo processo de investigação e se relacionam de um modo muito intimo e iterativo, suscitam procedimentos diferentes – e é essa a razão para esta separação entre o nível mais "prático" das técnicas de campo e o nível mais teórico das estratégias da descrição etnográfica. Separação esta que, para além de respeitar dois níveis de aproximação ao terreno diferentes, tanto do ponto de vista existencial como teórico, se deve sobretudo a uma opção pela clareza na organização da obra. Contudo, e apesar desta distinção que é mais subtil do que o próprio índice deixa transparecer, a leitura dos vários subcapítulos que compõem estas duas partes centrais pode ser feita aleatoriamente, de acordo com a ordem que se quiser. Observação participante, entrevista, análise de redes sociais, mapas de parentesco e genealogias, documentos e arquivos, uso da imagem nos seus vários suportes, estudos de caso aprofundados, estudos de comunidade, histórias de vida e etnografias temáticas, são as várias peças que compõem o miolo do livro e constituem, cada uma delas, unidades suficientemente sólidas e coerentes do ponto de vista teórico e metodológico para serem lidas em separado.

No nível mais próximo do terreno, do trabalho de campo propriamente dito (cap. 2) a observação participante surge como o eixo a partir do qual todas

as outras técnicas se organizam, estruturando o próprio processo etnográfico, uma vez que dá sentido e articula todas as informações que se colectam, sejam elas baseadas na conversa (entrevista), na análise documental e histórica, ou na produção/análise de imagem. Relacionar as perspectivas das entrevistas com a realidade observada, identificar e mapear as redes sociais, incluindo as de parentesco, interpretar de forma contextualizada fontes documentais e arquivísticas, resgatar as memórias que ajudam à construção da história oral, (164), incluir cada vez mais tudo o que circula e acontece na internet, assim como a fotografia, o desenho, o filme são as actividades que, de forma articulada, constituem o trabalho de campo etnográfico também designado, simplesmente, como observação participante. Citando Jordi Roca a propósito da relação entre objectividade/subjectividade nas ciências sociais, traduzido na falsa questão "realidade ou ficção": "el valor etnográfico no es una propriedade del objecto sino el produto de una relación entre el investigador, lo que se há investigado y sus mediaciones técnicas" – e teóricas, acrescentaria eu. Sumariamente, pode dizer-se que a observação participante é, afinal, mais do que apenas uma técnica, é uma perspectiva sobre o mundo e um modo de o conhecer que só se aprende praticando e que tem a grande vantagem de permitir compreender o global a partir da observação do particular (p. 86); como escreve Caroline Brettel, "only research at more microscale can capture how the global meets the local"[1] (Brettel, 2011: 86).

No nível próximo da escrita e da descrição etnográficas (cap. 3) o lugar é dado às estratégias de apresentação dos dados e ao modo como estas realidades *emic* são dadas a conhecer. Nesta parte, podemos acompanhar as várias formas de narrar o mundo, através de estudos de caso em profundidade, com pontos de vista mais situacionais – como o *Kalela Dance* (pp. 197-203) – territoriais ou reticulares, sejam eles na Zâmbia, México ou Grã-Bretanha; através de estudos de comunidade, "esse objecto de estudo clássico da antropologia que gerou uma forma própria de a estudar" (p. 214) ou, ainda, de um humanismo metodológico que está na base da análise de trajectórias sociais e histórias de vida, onde "os estilos científicos se combinam com a criação literária" (p. 240) lembrando que "lo que hacemos los antropólogos es estudiar determinados problemas me-

1. Caroline Brettell, 2011, "Scalar Positioning and Immigrant Organizations: Asian Indians and the Dynamics of Place" in Glick Schiller, Nina & Ayse Çaglar (ed) *Locating Migration. Rescaling Cities and Migrants*, Ithaca and London: Cornell University Press, pp. 85-103

diante las personas o junto com ellas" (p. 243). A finalizar este terceiro capítulo, cinco exemplos de etnografias temáticas, em que a relação com as unidades territoriais é mais ténue, uma vez que a delimitação do objecto não se confina aos limites espaciais da unidade de observação, espacial e geográfica, mas é feita em torno de temas/problemas teóricos orientadores. Este subcapítulo retoma a noção de comunidade para enfatizar a diferença entre "objecto de estudo" e "unidade de observação" e o modo como o primeiro se vai construindo ao longo do processo etnográfico, como entidade sociológica que pode coincidir ou não com as fronteiras de uma aldeia ou lugar urbano (p. 255-56). O que aliás, abre para todas as questões que as novas formas de comunicação mediadas por computador (CMC) levantam cada vez mais, na sociedade contemporânea em que vivemos.

Por ultimo, este livro que modestamente se assume como um simples roteiro orientador para a etnografia, consegue integrar dois aspectos que nem sempre vão a par: primeiro, articulando muito bem a teoria e a prática etnográfica através de uma cuidadosa discussão de conceitos e perspectivas, a exemplo da noção de comunidade, a relação entre unidade de observação e de análise, representatividade e significação; segundo, dando uma visão bem contextualizada e enraizada dos exemplos escolhidos, desde as monografias mais clássicas e "exóticas" até às mais contemporâneas e "próximas de casa" com uma particular atenção à mais recente produção antropológica catalã, mostrando como a investigação em ciências sociais se constrói sempre num intímo diálogo com conjunturas históricas e nacionais particulares que lhe dão sentido.

NOTES DE RECERCA

ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885

La emergencia de las sociedades obesogénicas o la obesidad como problema social (I+D: CSO2009-07683)

Mabel Gracia Arnaiz

Este trabajo ilustra que las actuales concepciones de la comida y el cuerpo, y las prácticas sociales en las que ambos intervienen, están relacionadas con los procesos de medicalización, mercantilización e individualización que han acontecido en las sociedades modernas de forma intensa en las últimas décadas. Estos tres procesos se han concretado en torno a lo que aquí denominamos la normativización dietética y corporal, un fenómeno que permite comprender por qué el *dieting* —estar o ponerse a dieta—, la salud y, en definitiva, el cuidado de uno mismo alcanzan un papel tan central en la vida cotidiana y por qué se relacionan directamente con la emergencia de enfermedades como la obesidad.

Hemos analizado el proceso que va de la *lipofobia* —el rechazo a las grasas o a engordar generalizado en el s. xx— al *lipofobismo* —el trato discriminatorio recibido por las personas gordas por su peso/gordura—. Nuestra tesis es que la medicalización de la obesidad, lejos de contribuir a desestigmatizar a las personas obesas, se convierte en una vía para (re)significar negativamente la gordura. En este sentido, la ambivalencia acompaña la definición de la obesidad en cuanto enfermedad y la de las personas obesas en cuanto enfermas. Si desde la concepción biomédica los gordos son víctimas de una sociedad consumista y permisiva y, por lo tanto, se convierten en enfermos, también son identificados como personas que transgreden los modelos normativos —la dieta óptima y el ejercicio físico regular—. Así, si bien es cierto que el concepto de enfermedad suele implicar una exculpación de los pacientes respecto de su estado patológico, en el caso de la obesidad este requisito no se cumple necesariamente ya que se considera que la gordura es, en parte, autoinfligida, y ello contribuye a no exculpar a las víctimas.

Hemos visto que las representaciones y experiencias en torno a la corporalidad no son iguales para todos ni permanecen igual a lo largo de los itinerarios biográficos. La edad y el género se convierten en condicionantes relevantes y ambas variables afectan a las trayectorias vitales. Si la negatividad atribuida al

estar gordo se vive incómodamente desde la primera socialización, durante la adolescencia se acentúa. El cuerpo, en proceso de rápida y a menudo involuntaria transformación, adquiere un papel determinante en las relaciones interpersonales y en la construcción de la identidad. Efectivamente, el aspecto físico juega un papel importante en los itinerarios de los jóvenes, y el aumento de peso o la acumulación desigual o desproporcionada de la grasa son vividos con profundo malestar. A medida que las formas corporales se alejan de los patrones estándares, las recriminaciones se activan en los diferentes espacios relacionales y dificultan las relaciones interpersonales. La desviación de la norma favorece la propia desvalorización subjetiva, de tal manera que la estigmatización de la obesidad se convierte en un verdadero círculo vicioso: la víctima acepta y considera normales las incriminaciones recibidas e inicia una depreciación personal que afecta negativamente a la imagen de sí misma. En las mujeres esta estigmatización es aún más punzante porque, además de ser más criticable, a menudo aparece vinculada con itinerarios donde la precarización es frecuente.

La discriminación es expresada como un hecho constante y sistemático en los diferentes ámbitos —educativo, laboral, familiar, ocio y tiempo libre— en el que transcurre la vida. La ropa, los asientos de los transportes o lugares públicos, ir a la playa o a las clases de educación física en las escuelas y los institutos son objetos o situaciones críticos que recuerdan que, a diferencia de otras enfermedades, esta no se puede disimular ni esconder. La obesidad siempre es visible. Todos, hombres y mujeres de todas las edades, se han sentido avergonzados de su cuerpo frente a los otros y ellos mismos. Sin embargo, la preocupación más importante se da entre las chicas, ya que en la delgadez femenina se sintetizan razones de estética, clase social y disciplina mucho más exigentes. Los chicos y las chicas más jóvenes consideran que la adolescencia es el período más vulnerable al ridículo que acompaña la obesidad. Los adultos, sin embargo, tienden a relacionar la gordura excesiva con la salud, lo que no significa olvidar la relevancia de la estética.

Mientras que en otros países se han puesto en marcha movimientos alternativos de contestación (*pro-fat*, *fat acceptance*, *fat is beautiful*, etc.), en nuestro país esto no ha sucedido. Hemos podido comprobar que la gente diagnosticada de obesidad incorpora el discurso médico hegemónico, de forma que acepta su estado corporal como un estado insalubre o poco saludable y busca soluciones para evitarlo. Los informantes no se han adherido a los movimientos de acep-

tación de la gordura, salvo para reivindicar su condición de persona y evitar las diversas formas de discriminación vividas. Para conseguir perder el exceso de peso, los informantes inician diversos procesos de control de peso (seguimiento de dietas, cirugía, fármacos) que a menudo terminan en fracaso y en una ganancia de kilos, lo que provoca historias de frustraciones y sufrimiento que duran toda la vida.

Finalmente, mostramos que las medidas adoptadas para cambiar las causas atribuidas al incremento de la obesidad ("estilos de vida poco saludables") se centran antes en la responsabilización individual y la educación nutricional que en la modificación de los factores estructurales que la motivan. Se evidencia que, si bien hay unanimidad en el diagnóstico, este es insuficiente porque no explica cómo los mudables modos de vida afectan, de forma compleja, a las maneras de comer y estas a la salud de los distintos grupos sociales. El análisis de las iniciativas y los programas de prevención elaborados en diferentes países (España y México) muestra la estandarización de las estrategias internacionales frente a la obesidad y sirve para reflexionar sobre los efectos de manejar una visión limitada de la cultura y la alimentación. En España las acciones emprendidas son múltiples y a menudo se centran en el corto plazo, aunque con diferentes grados de implantación según la comunidad autonómica estudiada (Cataluña y Murcia) y al margen de la mayor o menor prevalencia de la obesidad. Se constata una notable descoordinación entre sí y una falta de instrumentos para la evaluación de los programas, aspectos que supuestamente mejorarán tras la aprobación de la Ley de Seguridad Alimentaria y Nutrición (2011). Hasta la fecha, sin embargo, las recomendaciones y acciones continúan siendo homogéneas en cuanto al contenido, se dirigen al gran público y no tienen en cuenta que la obesidad no afecta a todo el mundo por igual. Los resultados de este trabajo apuntan a una clara feminización de la obesidad, vinculada en mayor medida a mujeres adultas en situación de precarización.

El deporte es nuestro. Experiencias de construcción de instalaciones deportivas en tiempos de crisis

Dr. Gaspar Maza Gutiérrez

> La alienación del espectador a favor del objeto contemplado (que es el resultado de su propia actividad inconsciente) se expresa de este modo: cuanto más contempla, menos vive; cuanto más acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la necesidad, menos comprende su propia existencia y su propio deseo. La exterioridad del espectáculo en relación con el hombre activo se hace manifiesta en el hecho de que sus propios gestos dejan de ser suyos para convertirse en los gestos de otro que los representa para él (Debord, Guy: La *sociedad del espectáculo*, p. 49).

"El barrio es nuestro" fue uno de los eslóganes más populares y significativos de las luchas vecinales de los movimientos sociales de los años setenta y ochenta. Los logros vecinales, asociados al desarrollo del estado de bienestar, se centraron en dotaciones de instalaciones básicas (agua, luz, aceras, iluminación...) a las que posteriormente se añadieron centros cívicos, bibliotecas, polideportivos... A la vez que se conseguían recursos se fue organizando su gestión a través de empresas especializadas (concesionarias, gestores, etc.). En este marco se generó una zonificación, de tal manera que la práctica deportiva se espacializó y se concentró en torno a zonas deportivas, de la misma forma que las industrias se concentraron en polígonos industriales.

A nivel simbólico, el deporte, representado por los clubes más exitosos, acaparó toda la atención y los sentimientos de los seguidores de ciudades como Madrid, Barcelona, Bilbao... Los grandes clubes de fútbol monopolizaron los sentimientos y las fidelidades de los vecinos, antes radicados en sus clubes de barrio y en sus ídolos locales. La televisión y la radio, por su parte, se encargaron de ofrecernos un consumo deportivo más variado y mejor servido. La práctica deportiva se especializó y se espectacularizó.

Entrados ya en el siglo XXI se empieza a comprobar, a través de estudios y encuestas como las de los hábitos deportivos del año 2010,[1] la aparición de cambios significativos en las actitudes que nos indican el desarrollo de un tipo de deporte más participativo, más lúdico y también más integral. Señales de ello son, por ejemplo, el éxito de las carreras populares, las campañas de deporte para todos, el incremento de personas que hacen deporte fuera de las instalaciones regladas, el aumento de personas que practican un deporte por distracción para hacer amistades o, simplemente, para estar en forma... Finalmente, la crisis económica empieza a hacer notar sus consecuencias más evidentes a partir del año 2010-2011, en que deja en el aire el desarrollo de muchas de nuestras mejores conquistas sociales y, entre ellas, también las deportivas.

Tres experiencias recientes de construcción de instalaciones lúdico-deportivas, con la colaboración y la participación ciudadana, nos muestran caminos nuevos y creativos que nos ofrecen interesantes oportunidades para la práctica deportiva autónoma y también un lugar idóneo donde ejercer la antropología. Si el barrio es aún de la gente, el deporte también tiene que seguir siéndolo, y con ese objetivo participamos en la producción de tres experiencias premiadas tras la celebración de la primera y la segunda convocatoria "Deporte, creatividad e inclusión social 2010-2011",[2] organizado conjuntamente por el Consejo Superior de Deportes y el colectivo de arte contemporáneo Idensitat dentro del programa iD SPORT.

La primera de ellas se llevó a cabo en la plaza de la Cebada (Madrid 2011). En un solar en desuso, unos vecinos y unas asociaciones inquietos, encabezados por el colectivo Todo por la Praxis, consiguieron la recuperación de un espacio para el deporte, al que posteriormente dotaron de más instalaciones como vestuario, gradas y porterías que se autoconstruyeron a través de diferentes talleres participativos organizados en diferentes fines de semana.

La segunda iniciativa se sitúa en el pueblo de Arbúcies (Girona, 2012), donde se construyó un *skatepark* a iniciativa de los jóvenes del pueblo, ayudados por una asociación de *skaters* y el grupo de arquitectos Straddle3. La novedad en este proyecto fue el uso de materiales reciclados, obtenidos de la construc-

1. García Ferrando, M. y Llopis, R. (2011): "Ideal democrático y bienestar personal", Encuesta sobre los hábitos deportivos en España 2010. Consejo Superior de Deportes, CIS. <http://www.csd.gob.es/csd/estaticos/dep-soc/encuesta-habitos-deportivos2010.pdf>

2. <http://www.planamasd.com/programas/intervencion-urbana/medidas/convocatoria-de-proyectos-de-deporte-creatividad-e-inclusion-s>

ción de una línea de metro y de una obra de infraestructura cerca del municipio. La experiencia de trabajo conjunto (jóvenes, *skaters*, arquitectos, técnicos municipales, diseñadores, antropólogos…) resultó ser un verdadero ejemplo de urbanismo emergente donde la ciudadanía pudo intervenir en la planificación de sus instalaciones deportivas.

La tercera iniciativa se sitúa en Errenteria (Guipúzcoa, 2012), donde el colectivo de arquitectos M-etxea creó una instalación en forma de gusano a medio camino entre el mobiliario urbano y un equipamiento deportivo. Una estructura ligera que se usó para el deporte y la recuperación de un solar hasta ese momento contaminado. La colocación de esta infraestructura y su gestión vinieron acompañadas de la adecuación del entorno, que quedó mejorado tras retirarse la estructura. De este modo la infraestructura móvil funcionó como activador urbano y sus efectos fueron más allá del tiempo que estuvo instalada.

¿Cuáles son algunas de las lecciones que nos muestran estas tres experiencias? En primer lugar, que el deporte nos puede ofrecer oportunidades interesantes para la participación ciudadana en períodos tan necesitados de nuevas iniciativas como el actual. En los tres ejemplos vemos cómo los ciudadanos han vuelto a construir sus propias instalaciones deportivas. Esto ha servido, además, para poner en marcha diferentes tipos de procesos participativos y, a su vez, para generar redes de intercambio y de conocimiento nuevas.

Estas experiencias también demuestran que el deporte puede ser una potente herramienta de intervención urbana a modo de acupuntura, la cual, aunque humilde en sus pretensiones, ayuda a mejorar la ciudad sin la necesidad de grandes inversiones ni de organizar eventos especiales. El deporte se convirtió también en una reivindicación del derecho a la ciudad y a unos espacios lúdicos y deportivos construidos por y a medida de los propios usuarios, frente a unos espacios públicos y deportivos cada vez más diseñados y más predeterminados y rígidos en todas sus funciones.

La antropología, en su conexión con el deporte, el arte, el diseño o la arquitectura, ha entrado también en un campo muy interesante de interacciones y de procesos reflexivos diferentes.

Así, por ejemplo, en estas acciones los antropólogos hemos participado sentando criterios y bases para el concurso de experiencias e investigando los contextos sociales en los que vecinos, artistas, arquitectos y diseñadores planificaron posteriormente sus intervenciones. También participamos en la construc-

ción física de las instalaciones, así como orientando los proyectos para intentar que respondan a las necesidades sociales planteadas en cada caso. Finalmente, también participamos en la producción de vídeos[3] y diferentes artículos[4] que han ayudado a documentar tales proyectos y, esperamos, también a difundirlos.

---

3. <http://idensitat.net/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=112&Itemid=190>

4. Maza, G. (2013): "IDENSITAT: A Hybrid Anthropology of Identity, Creativity, and Intervention in Public Spaces", *American Anthropologist*, vol. 115, mayo 2013.

COST Action IS1102. La reestructuració dels serveis socials a Europa: conseqüències de la crisi econòmica

Blanca Deusdad

La nova situació de crisi financera mundial ha comportat una crisi de les estructures dels estats del benestar europeus. Des de la dècada dels anys vuitanta amb les polítiques neoliberals s'ha estat produint una reestructuració del serveis socials en els països europeus, els quals s'havien desenvolupament des de la fi de la Segona Guerra Mundial. En el marc d'aquest context social va néixer el projecte COST Action IS1102, *Social Services, Welfare State and Places. The restructuring of social services in Europe and its impacts on social and territorial cohesion and governance*.

El projecte té com a objectiu conèixer en profunditat la provisió de serveis socials, a través d'una anàlisi comparativa entre els països participants. A la vegada, intenta difondre la tasca de recerca entre els actors locals i crear una xarxa. El projecte està liderat i dirigit per la Prof. Flavia Martinelli, de la Università degli Studi Mediterranea di Reggio Calabria, i hi participen universitats de 19 països europeus; recentment, s'hi ha incorporat una universitat d'Argentina i una altra d'Israel.

Els projectes COST s'iniciaren el 1971 al si del Consell de la Unió Europea. Actualment engloben projectes de recerca de diversos àmbits científics, concretament fins a 9 dominis. El projecte que presentem està inclòs en el domini d'Individus, Societats, Cultures i Salut (ISCH), el qual té quatre grups temàtics dels àmbits següents: Salut, Educació i Desenvolupament Individual, on pertany el projecte que presentem; Ciència, Economia, Tecnologia i Mitjans; Llei, Polítiques i Governança, i Història i Identitat. Dins el marc d'aquests projectes es contempla la possibilitat d'organitzar congressos, seminaris i jornades; reunions del comitè científic, estades curtes per a joves investigadors, escoles de formació i diferents estratègies de disseminació de resultats.

L'objectiu principal del projecte és analitzar la reestructuració dels serveis socials als diferents països participants tant en l'àmbit local com regional i estatal a partir de cinc perspectives:

- *L'eficiència en els costos* mesurada a través de la qualitat dels serveis i la satisfacció dels usuaris.
- *Governança democràtica*. La subsidiarietat tant de forma vertical —participació de les diferents administracions polítiques— com de forma horitzontal —diversitat de proveïdors—.
- *Cohesió social i territorial*. La reestructuració dels serveis socials ha comportat la discriminació social i també les desigualtats territorials i un accés no universal als serveis.
- *Mercat laboral*. La qualitat dels serveis depèn molt de la professionalització o formació dels treballadors. La desregulació del mercat laboral afecta també aquest sector, que s'ha privatitzat i ofereix una pluralitat de serveis.
- *Igualtat d'oportunitats i gènere*. El procés de reestructuració dels serveis socials comporta desigualtats d'oportunitats, la qual cosa afecta les dones com a proveïdores i usuàries de serveis socials i també altres col·lectius vulnerables, com la joventut i la immigració.

El projecte es troba en el seu segon any, es va iniciar al novembre del 2011 i té previst finalitzar el 2015. L'Acció es reestructura en 4 grups de treball amb tasques diferenciades i amb una temporalització precisa. El Grup de Treball 1 s'ha desenvolupat durant el primer any de l'acció i va centrar la seva feina en l'elaboració de documents comparatius sobre les diferents estructures dels serveis socials i d'atenció i cura a les persones. Aquests documents es van elaborar sobre la majoria dels països participants.

En aquests moments es duu a terme el Grup de Treball 2, el qual té previst desenvolupar diferents estudis de cas sobre els canvis que s'estan produint a Europa en l'àmbit dels serveis socials i que afecten col·lectius més vulnerables i el benestar general de la població. Els eixos temàtics són: gent gran i persones amb discapacitat; infància; assistència social; habitatge i barris, i serveis socials d'interès general. El Grup de Treball 3 es començarà el darrer any i es basarà en l'anàlisi de bones i males pràctiques, orientat a assessorar i influir en polítiques socials. El Grup de Treball 4 es basa en la difusió de resultats, a través de publicacions, i la capacitat de crear xarxes d'actors locals.

Durant el primer any (2012), s'han dut a terme 3 jornades en què s'han publicat diferents documents científics. El primer document comparatiu presentat per cada país va consistir en l'estructura estatal/regional dels serveis so-

cials. Un segon document va consistir en una anàlisi detallada per països d'un dels diferents àmbits analitzats prèviament (atenció i cura a la infància, la gent gran i diversitat funcional, i assistència social). El tercer grup de documents és el resultat obtingut a partir de l'anàlisi i lectura transversal o comparativa dels diferents documents presentats fins aleshores.[1]

Una de les jornades es va celebrar a Tarragona, al Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social de la URV, amb la participació d'investigadors/es de més de 15 països. Les jornades van portar per títol "Els serveis socials i la crisi a Espanya". El primer dia es va dedicar a donar a conèixer a través de la participació de diferents experts i analistes la situació dels serveis socials davant la crisi. La sessió del matí es va centrar en els serveis socials i més específicament en el cas del País Basc i Catalunya; la de la tarda va consistir en el coneixement de la tasca del tercer sector davant la crisi. Ambdues sessions van anar seguides d'intervencions d'experts del projecte COST, que van aportar elements per a la discussió. La resta de dies va consistir en l'exposició per països dels diferents àmbits dels serveis socials tractats i una reunió del Comitè de Gestió i una altra del Comitè de Direcció.

Les altres jornades, en el marc del Grup de Treball 1, es van celebrar a la Universitat d'Oslo i Akershus i a la Universitat Catòlica Portuguesa de Porto. Durant el 2013, hi ha previstes dues jornades més: una a la Universitat d'Islàndia i l'altra a la Universitat de Galati, a Romania. Ambdues jornades consistiran en la presentació dels resultats de les recerques que es duen a terme en el marc del Grup de Treball 2.

En el cas de les investigadores de l'àrea de Treball Social de la URV, es va liderar el Grup de Treball 1 i es van presentar documents sobre l'estructura dels serveis socials i el desenvolupament i la cura a la infància i a les persones grans a Espanya i Catalunya.[2] Actualment, realitzem un estudi de cas sobre la gent gran a la ciutat de Tarragona que té com a objectiu analitzar els aspectes que hem comentat i que figuren com a part del Grup de Treball 2.[3] La recerca es troba en una fase inicial, però ens permetrà fer una anàlisi comparativa amb

1 Aquests documents seran accessibles en breu des del web de l'acció (<http://www.cost-is1102-cohesion.unirc.it>) en un format DOI. Al web també s'hi especifica detalladament el projecte COST.

2 Blanca Deusdad, de la URV, ha liderat el Grup de Treball 1 del projecte i el document serà publicat junt amb la resta de documents en breu.

3 Com a investigadora de l'àrea de Treball Social, també s'ha incorporat Eva Zafra al Grup de Treball 2.

altres països europeus sobre els diferents models d'Estat del benestar i perfilar les tendències i les conseqüències de la crisi financera als diferents països europeus.

La xarxa d'investigadors del projecte, com he exposat més amunt, és àmplia i això requereix tenir en compte, si bé no una mateixa metodologia de treball, sí uns mateixos paràmetres comparatius i temàtics. Durant el primer any, els documents estàndards elaborats han servit també per conèixer la tasca dels membres del grup i generar dinàmiques de treball comunes. La complexitat de l'estructura fa que hi hagi un treball constant per part de la directora del projecte i també dels líders i colíders dels grups en aspectes propis de la gestió de la recerca, en la celebració de les diferents jornades i en aspectes formals del Comitè de Gestió, on també està representada la Universitat Rovira i Virgili.[4] Amb tot, la dinàmica del grup sembla haver-se consolidat i el tarannà i bona entesa entre tots fa que sigui cada cop més fàcil i agradable treballar plegats.

L'agreujament de la situació financera mundial i les importants retallades efectuades pels estats europeus notablement afectats per la crisi ha comportat un accelerament del procés que tot just es començava a analitzar. La rapidesa i la gravetat dels esdeveniments arran de la crisi financera mundial ha fet que el que es preveia com una tendència per analitzar s'hagi convertit de forma molt ràpida en una situació alarmant que ha accelerat l'estudi de certs aspectes. Amb això vull fer referència a la pèrdua greu de drets socials i serveis públics als països del sud d'Europa afectats per la crisi d'una forma més crítica, on s'inclouria també Irlanda i la Gran Bretanya. Aquestes retallades socials poden tenir conseqüències irreversibles per a la població i posen en qüestió la persistència dels estats del benestar europeus, els quals havien aconseguit garantir unes condicions de vida dignes i de qualitat per a la població.

En el cas d'Espanya i Catalunya, durant el franquisme hi havia un model assistencial, subsidiari, basat en la caritat. A partir de la dècada de 1980, ja amb la consolidació democràtica, es creen els serveis socials descentralitzats en les distintes comunitats autònomes, en un procés que tendia cap a la universalització de serveis. Aquest és el cas de la sanitat, també, i ja durant la dècada de 2000 es promulga la llei coneguda popularment com de *dependència* o LAPAD, que

4 Des de l'àrea de Treball Social del Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social de la URV, Blanca Deusdad participa com a representant d'Espanya al Comitè de Gestió; l'altre representant d'Espanya és Marisol García, de la Universitat de Barcelona.

té com objectiu l'atenció a les persones en situació de dependència, tant si és com a conseqüència de l'envelliment com per tenir una diversitat funcional.[5] La situació és molt similar a països com Grècia i Portugal, i també a Itàlia, on els serveis s'estructuren també regionalment.

Aquests avenços socials representaven un intent d'apropar-nos als nivells de benestar aconseguits pels països nòrdics. Com a conseqüència de la crisi i de l'aplicació de les mesures neoliberals, l'universalisme en què ens emmirallaven i era reivindicat com a objectiu per assolir, sobretot per a les dones i els joves, es veu fins i tot qüestionat des d'un punt de vista ètic. L'estat del benestar es considera una forma paternalista d'entendre els serveis el qual limita la necessitat de posar l'accent en la responsabilitat dels usuaris.

Amb els darrers decrets 2011 i 2012 i les mesures pressupostàries adoptades s'ha produït un important retrocés en els drets socials i la sanitat ha deixat de ser universal.[6] Així, doncs, d'un model universal amb aspectes residuals i de selectivisme on les administracions garantien uns drets socials i subjectius, s'ha passat a una situació d'augment de l'assistencialisme i la subsidiarietat on les organitzacions del tercer sector, algunes amb un clar perfil caritatiu, estan tenint un pes molt important per afrontar la crisi (Deusdad, 2012, 2013).

En el cas de Grècia, està tenint també un pes molt important en l'atenció a la gent gran els voluntaris pertanyents a l'Església ortodoxa grega, alhora que s'ha produït un augment de la privatització de l'atenció a la gent gran des de la dècada de 1980 (Vaio, 2012). En el cas d'Itàlia, destaca que s'han reduït les hores d'atenció en el serveis d'informació i hi ha hagut un augment de les llistes

5 En l'àmbit de la sanitat, la Llei 14/1986, de 25 d'abril, general de sanitat va permetre l'assistència sanitària universal i la Llei estatal 39/2006, de 14 de desembre, de promoció de l'autonomia personal i atenció a les persones en situació de dependència (LAPAD) permet les ajudes a les persones segons el seu grau de dependència i contempla la remuneració de la cura informal.

6 Destacarem alguns dels decrets més importants que han implicat canvis importants en matèria de benestar social. El Real Decreto-ley 20/2011, de 30 de diciembre, de medidas urgentes en materia presupuestaria, tributaria y financiera para la corrección del déficit público. El decret que ha significat un retrocés més important és el Real Decreto-ley 16/2012, de 20 de abril, de medidas urgentes para garantizar la sostenibilidad del Sistema Nacional de Salud y mejorar la calidad y seguridad de sus prestaciones, que ha comportat la pèrdua de la sanitat universal i que depengui de la seguretat social. No podran, per tant, gaudir de la sanitat gratuïta els majors de 26 anys que no hagin cotitzat mai a la seguretat social; les persones no residents de la UE i Suïssa, i, només en cas d'urgència, les persones no extracomunitàries, exceptuant el cas de les dones embarassades. Cal afegir en matèria de sanitat el Decreto Ley de reforma sanitaria que establece el copago farmacéutico, que estableix el copagament dels fàrmacs. També cal destacar el Real Decreto-ley 20/2012, de 13 de julio, de medidas para garantizar la estabilidad presupuestaria y de fomento de la competitividad, a través del qual es limita l'aplicació de la LAPAD.

d'espera en residències i també per rebre les prestacions, la qual cosa també succeeix en el cas d'Espanya (Martinelli, 2012).

En el cas dels països nòrdics, hi ha també un procés de reestructuració i s'observa en països com Finlàndia una tendència cap a la mercantilització amb processos de subcontractació, concursos públics, sistema de bonificacions i un augment de la cura informal, alhora que es posa èmfasi en les responsabilitats familiars, que s'han convertit ara en una obligació. Així, doncs, s'espera que siguin les famílies qui hi donin resposta, mentre que abans l'Estat tenia un paper més important de suport i ajuda (Anttonen i Häiklö, 2011). A la vegada, l'augment de les despeses en serveis de cura i atenció ha comportat un augment de la cura informal sense que sigui reconeguda (Leinonen, Sihto i Kröger, 2012).

En els països del sud d'Europa com Itàlia, Espanya o Grècia i en països nòrdics com Finlàndia s'hi observen desigualtats territorials. Els serveis que s'ofereixen depenen de les administracions municipals i varien segons els municipis. El criteri per a aquesta diversitat d'ofertes no respon a les necessitats de la població o a les seves habilitats funcionals, sinó que es fa en funció de criteris de distribució dels recursos o de les finances dels ajuntaments.

Els aspectes referents al gènere també es veuen afectats, el serveis socials han significat una important font per introduir una gran quantitat de dones al mercat laboral (Anttonen i Sipilä, 1996). Amb la situació de crisi econòmica en països com Espanya, les dones ja no són necessàries per al mercat laboral com a força de treball i són altre cop forçades a adoptar estratègies d'ajuda a la família com la cura informal i altres necessitats.

En la recerca que s'està duent a terme fins ara, es perfilen diferències sobretot nord-sud entre els països europeus. Aquests eixos es prenen com a diferenciadors socioeconòmics entre aquells països on, tot i la reestructuració, persisteixen serveis i recursos en l'àmbit de la cura i atenció a les persones i recursos assistencials i aquells on, arran de la crisi, hi ha fortes mancances i s'accentuen situacions de pobresa i vulnerabilitat. La crisi econòmica en els països més afectats està perfilant una societat dual amb una tendència que deriva cap a l'americanització de la societat. Un sector de la població està cada cop més empobrit i la manca de provisió de serveis públics fa emergir amb més força el tercer sector, com a garant de situacions d'emergència i pobresa.

El projecte, com he exposat, es troba en procés de desenvolupament. Tanmateix, la importància i la magnitud de la transformació dels serveis socials europeus, com a conseqüència de la crisi econòmica i les mesures polítiques i econòmiques adoptades, fa que la recerca aporti resultats nous i crucials per poder analitzar els fenòmens de canvi social que s'estan produint i la gravetat i transcendència de les mesures i tendències adoptades.

Referències

Anttonen, A.; Häikiö, L.; Stefánsson, K. (2012). *Welfare State, Universalism and Diversity*. Cheltenham: Edward Elgar.

Anttonen, A.; Häikiö, L. (2011). "Care «going market»: Finish Elderly-care policies in transition", *Nordic Journal of Social Research* 2: 1-21

Anttonen, A.; Sipilä, J. (1996). "European Social Care Services. Is it possible to identify models?", *Journal of European Social Policy* 6 (2): 87-100.

Deusdad, B. (2012). *Spanish profile and the regional profile of Catalonia*. Universitat Rovira i Virgili. Oslo Workshop, 18-19 June 2012.

— (2013). *Universalism or Subsidiarity in Social Care for Older People from a Gender*

Perspective. Universitat Rovira i Virgili. Porto Workshop, 18-21 February 2013.

Leinonen, E.; Sihto, T.; Kröger, T. (2012). *Current organisational framework of care services for older people in Finland*. University of Jyväskylä. Tarragona Workshop, 17-19 October 2012.

Martinelli, F. (2012). *Current organisational framework of elderly care services in Italy*. Università Mediterranea di Reggio Calabria. Tarragona Workshop, 17-19 October 2012.

Vaio, D. (2012). *Current organisational framework of elderly care services in Greece*. National Technical University of Athens. Tarragona Workshop, 17-19 October 2012.

Cossos tòxics: etnoepidemiologia sociocultural de la contaminació interna per compostos tòxics persistents (CTP) a Espanya

Eva Zafra Aparici, Universitat Rovira i Virgili, eva.zafra@urv.cat
Araceli Muñoz García, Universitat Rovira i Virgili, araceli.munoz67@ub.edu
Cristina Larrea Killinger, Universitat de Barcelona, larrea@ub.edu

El projecte de recerca "Cossos tòxics: etnoepidemiologia sociocultural de la contaminació interna per compostos tòxics persistents (CTP) a Espanya" és una recerca en curs, de tipus interdisciplinari (amb antropòlegs, filòsofs i epidemiòlegs), adscrita al Departament d'Antropologia Social de la Universitat de Barcelona, i que disposa del suport i el finançament del Programa Nacional de Projectes de Recerca Fonamental del Ministeri de Ciència i Innovació (CSO 2010/18661). El grup de recerca està format per la investigadora principal, la Dra. Cristina Larrea (UB); el Dr. Jaume Mascaró (UB); el Dr. Miquel Porta (UAB-IMIM); la Dra. Eva Zafra (URV); el Dr. Joan Muela (Pass International Project); la doctoranda en antropologia social Araceli Muñoz (URV), i l'estudiant de màster Arantxa Begueria (UB).

El principal objectiu és crear una línia de recerca etnoepidemiològica centrada en l'anàlisi dels discursos i les pràctiques socioculturals sobre l'experiència corporal de la contaminació humana i de la contaminació interna per compostos tòxics persistents (CTP) a Espanya.

El concepte d'etnoepidemiologia sociocultural pretén integrar les experiències de recerca d'epidemiòlegs i antropòlegs en un debat teoricometodològic en el camp d'intersecció entre l'antropologia mèdica i l'epidemiologia ambiental i social. És un intent d'integrar els avenços realitzats pels epidemiòlegs al voltant del concepte d'*etnoepidemiologia* i pels antropòlegs en relació amb el concepte d'*epidemiologia sociocultural* i *epidemiologia cultural* (Almeida *et. al.*, 2012; Almeida, 2006). En aquest sentit, la recerca tracta de cercar solucions més eficients i culturalment sostenibles per abordar de manera integrada els problemes de salut que afecten els individus i la societat.

El primer objectiu específic de la recerca és analitzar la percepció sociocultural del risc químic dels tòxics i, en particular, la dels CTP a l'Estat espanyol. Per això, es parteix de l'anàlisi de la percepció social del risc, el perill i la toxicitat, i de la relació entre els discursos socials i científics en la producció d'aquest coneixement.

Els CTP són substàncies químiques utilitzades en la producció agrícola i industrial que s'incrusten en petites dosis en el cos a través del consum d'aliments i de la contaminació ambiental. El seu caràcter invisible i les conseqüències que tenen a llarg termini en la salut humana estan comportant canvis en les representacions socials sobre el risc i la contaminació interna, així com nous reptes en les polítiques mediambientals i de salut pública. A més a més, es tracta d'un problema amb importants implicacions culturals i econòmiques (Porta, Puigdomènech i Ballester, 2009).

Atès que la consciència social sobre aquest tema és incipient a Espanya, el projecte també pretén difondre els resultats per contribuir a una major conscienciació del problema i col·laborar en el disseny de noves polítiques públiques que redueixin l'exposició de les persones a aquests compostos.

Finalment, el tercer objectiu que es planteja aquest grup de recerca se centra en les dimensions socioculturals de la corporalitat tòxica. Concretament, en l'anàlisi dels discursos i pràctiques al voltant de la toxicitat i de la toxicitat per CTP. Sobre això, s'ha observat com la societat percep i reinterpreta els diferents discursos socials, científics i llecs existents sobre la contaminació i els tòxics. A més a més, s'ha emfatitzat en el procés interpretatiu de la introducció dels tòxics en el cos i dels perills que això representa per a la salut i s'han explorat les diferents narratives sobre la responsabilitat envers els tòxics i les possibles solucions que individualment i socialment es plantegen.

Per tal d'assolir aquests objectius, s'ha portat a terme un estudi qualitatiu que ha constat de dues fases. Actualment, s'està treballant en una tercera fase de la recerca, centrada en un estudi quantitatiu.

L'estudi qualitatiu ha constat de dues fases: la primera ha consistit en entrevistes semiestructurades a un conjunt de 10 informants, experts (metges, periodistes, advocats, arquitectes...) i pacients (SQM, fibromiàlgia i lipoatròfia semicircular), amb experiència en CTP. En la segona fase s'han realitzat un total de 43 entrevistes semiestructurades a persones que, per la seva condició laboral (agricultors, ramaders, policies, bombers, carnissers, cuiners, tècnics,

mecànics, mestres, infermeres...) o posició ideològica (grups ecologistes, agricultura ecològica, cooperatives de producció agrícola...), estan especialment conscienciades sobre el tema dels tòxics i els seus efectes en la salut. El tipus de mostra ha estat no probabilística i propositiva, segons els paràmetres específics de l'estudi, amb la intenció de trobar la màxima variació i heterogeneïtat dels diferents sectors professionals i obtenir un mostra equilibrada amb una representació similar entre sexes, grups d'edat, nivell educatiu i àmbit geogràfic.

A partir dels primers resultats de l'estudi qualitatiu, la tercera etapa de la recerca (ara en curs) se centra en l'anàlisi de la construcció social de la confiança-desconfiança cap als aliments que deriven de la toxicitat dels CTP, partint del supòsit que la confiança constitueix una forma efectiva de comprendre la complexitat i la incertesa que els efectes dels tòxics tenen sobre la salut.[1] En aquest sentit, s'està dissenyant un qüestionari quantitatiu que permeti conèixer i relacionar la confiança o desconfiança que tenen els ciutadans respecte a aquest tipus de compostos.

Els primers resultats de l'estudi qualitatiu apunten a reflexionar i discutir algunes qüestions interessants sobre les noves maneres de pensar i fer en relació amb el risc i la corporeïtat tòxica. S'ha observat que les pràctiques que la ciència i l'economia continuen exercint a l'hora de manipular la natura i les persones en nom del progrés s'expressen de manera molt complexa quan el cos ocupa el centre de producció dels discursos socials sobre la contaminació. L'etnografia mostra, a més a més, com els discursos llecs i científics sobre la toxicitat del cos adquireixen una nova dimensió política i moral centrada en els efectes nocius dels tòxics sobre la salut.

Bibliografia

ALMEIDA, N. (2006). "Complejidad y transdisciplinariedad en el campo de la salud colectiva: evaluación de conceptos y aplicaciones", *Salud Colectiva* 2 (2): 123-146.

ALMEIDA N.; FERNANDES R.; LARREA-KILLINGER C.; SILVA, L. A. V. (2012). "Construindo a Etnoepidemiologia", a: Almeida-Filho, N.; Barreto, M. (eds.). *Epidemiologia & Saúde: Fundamentos, Métodos, Aplicações*. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 386-394.

1 Per aprofundir en la relació entre confiança i incertesa, vegeu Luhmann (1996).

Luhmann, N. (1996). *Confianza*. Barcelona: Anthropos.

Porta, M.; Puigdomènech, E.; Ballester F. (eds.) (2009). *Nuestra contaminación interna. Concentraciones de compuestos tóxicos persistentes en la población española*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

Col·laboradors

Carla Aguilar es licenciada en Ciencias Políticas y de la Administración por la Universitat Pompeu Fabra y máster en Migraciones y Mediación Social en la Universitat Rovira i Virgili. Ha sido ponente en la VII edición del Congreso de las Migraciones Internacionales celebrado en Bilbao en 2012, cuyas actas están pendientes de publicación. También está pendiente de publicación otro artículo en la revista *La Resclosa,* de estudios del territorio del río Gaià. Ambas publicaciones se centran en las relaciones interculturales en el municipio de Vila-rodona (Tarragona), tema sobre el que versó su trabajo final de máster.

Margarita Barretto es doctora en Educación por la Universidade Estadual de Campinas y realizó su posdoctorado en Antropología Social en la Universidad Federal de Santa Catarina. Especializada en museología y metodología de la enseñanza, es profesora visitante en la Universidad Federal de Santa Catarina, en cuyo posgrado de Arquitectura y Urbanismo participa, y en el Centro de Ciencias Sociales Aplicadas de la Fundación Universidad Regional de Blumenau. Investigadora del Consejo Nacional de Investigación (CNPq), desde 1999 mantiene un grupo de trabajo de turismo y patrimonio en las reuniones de antropología de Mercosur. Es autora de veinte libros, entre los que destacan *Cultura e turismo, discussões contemporâneas* (Editorial Papirus, Brasil), *Turismo y cultura: relaciones, contradicciones y expectativas* (Asociación Canaria de Antropología y Pasos, España) y *Aroma Südamerikas: Das kleine Buch des Mate* (Abrazosbooks, Alemania). Además, ha coordinado diversas obras colectivas en Argentina, Brasil y España y ha escrito un centenar de artículos científicos y capítulos de libros. Es miembro del consejo editorial de diversas revistas científicas. Su currículum completo se puede consultar en <http://lattes.cnpq.br/5628036340035162>.

Xavier Camino és docent a l'Escola de Disseny i Enginyeria Elisava (UPF), de la qual ha estat cap d'àrea de ciències socials, i és investigador en diferents camps de l'antropologia i la sociologia. Actualment participa en la implementació del Pla d'Assentaments Irregulars de Barcelona amb la Direcció d'Immigració i Interculturalitat. Entre les recerques que ha dut a terme, cal destacar el doctorat en Antropologia Urbana per la URV el 2012, amb *Estudi cultural de l'skateboarding (1975-2010)*; la participació, entre el 2004 i el 2008, en l'equip de recerca etnohistòric sobre el barris de barraques de Barcelona al segle xx, amb el suport de l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya); la contribució en el projecte de recerca desenvolupat per GISEFA (2005-2007) amb el finançament d'una beca AGAUR i de l'IBE sobre l'esport i l'espai públic com a generadors de xarxes socials, o l'estudi de cas *Una apropiación informal del espacio urbano a través del deporte: la Foixarda i la escalada* (2003). També ha participat en la publicació de diversos articles i llibres, com ara *Barraquisme, la ciutat (im)possible*, "De la barraca a l'habitatge social", *Skateboarding, ciutat i esport* o "Reinterpretando la ciudad: la cultura skater y las calles de Barcelona".

Alicia N. González de Castells es doctora en Ciencias Humanas por la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC). Profesora permanente del Departamento de Antropología de la UFSC, participa en el programa de posgrado en Antropología Social PPGAS/UFSC, del que es coordinadora, y en el programa de posgrado en Urbanismo, Historia y Arquitectura de la Ciudad PGAU-Cidade/UFSC. Investigadora del Instituto Brasil Plural (IBP), coordina el grupo de investigación Dinámicas Urbanas y Patrimonio Cultural (UFSC/CNPq).

Maria Offenhenden es licenciada en Antropología, orientación sociocultural, por la Universidad de Buenos Aires (2007) y máster en Migraciones y Mediación Social por la Universitat Rovira i Virgili (URV, 2012). Actualmente es becaria predoctoral del Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social de la URV. Entre 2005 y 2010 trabajó en proyectos de intervención social dirigidos a la población migrante en Milán (Italia). Sus áreas de interés son la antropología de las migraciones, del género y de la salud.

Carmen Laura Paz Reverol es doctora en Antropología por la Universitat Rovira i Virgili (2011). Catedrática de la licenciatura y maestría en Antropología en la Facultad Experimental de Ciencias de la Universidad del Zulia (LUZ), es también máster en Antropología Médica y Salud Internacional. Ha participado en numerosos proyectos de investigación en las siguientes líneas de trabajo: significados sociales y cuidado de las enfermedades, cultura y cambio social y problemática de las identidades.

Laura Porzio és doctora en Antropologia Social per la Universitat Rovira i Virgili (2009), Tarragona. Va ser investigadora postdoctoral Juan de la Cierva (2010-2013, MCIIN) al Departament d'Arqueologia i Antropologia de la Institució Milà i Fontanals, CSIC, Barcelona. Forma part des del 2009 del Grup de l'Antropologia del Cos, de l'Institut Català d'Antropologia (ICA), i té com a principals temes de recerca la teoria social del cos i les cultures juvenils. Actualment investiga sobre la presentació social del cos, emocions i cultures juvenils, i forma part de l'equip de recerca "Cuerpo y procesos de modernización en África. El caso de Guinea Ecuatorial" (Plan Nacional I+D+I).

José Reche es licenciado en Antropología Social y Cultural por la Universitat Rovira i Virgili. Ha formado parte del Grupo de Investigación de los Imaginarios Culturales (GRIC), coordinado por el Dr. Joan Prat. Sus principales líneas de investigación atienden a la espiritualidad oriental, los nuevos imaginarios culturales y el thagismo (bandidismo religioso de la India del siglo xix).

Adiles Savoldi. Graduada em Ciências Sociais (Bacharelado e Licenciatura) pela Universidade Federal de Santa Catarina e mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (1998). Atualmente é professora Assistente de Antropologia da Universidade Federal da Fronteira Sul. Tem experiência na área de Antropologia, atuando principalmente nos seguintes temas: identidade, etnicidade e turismo.

Rafael Tarifa es diplomado en Educación Social por la Universitat Rovira i Virgili (URV, 2001-2004) y máster en Antropología Urbana por esta misma universidad (2010-2012). En la actualidad es alumno del programa de doctorado en Antropología de la URV. Su ámbito de investigación, en el que se ubica también su tesis, actualmente en curso, atiende a las migraciones, las dinámicas transnacionales, los movimientos sociales y la exclusión social.

Normes de publicació de la revista Arxiu d'Etnografia de Catalunya

- El textos, originals i inèdits, s'han de presentar en suport informàtic via correu electrònic (itantropo@gmail.com), preferiblement en format Word (.doc); a més, cal enviar-ne una còpia en paper a l'adreça:

Secretaria de la revista Arxiu d'Etnografia de Catalunya

Universitat Rovira i Virgili

Av. de Catalunya, 35

43002 Tarragona

- Els articles poden estar escrits en català, castellà, anglès, francès, portuguès i italià.
- El títol ha d'anar en majúscules i negreta, i els títols dels diferents apartats, numerats en minúscules i negreta.
- Després del títol inicial ha d'aparèixer la informació de l'autoria: nom i cognoms de l'autor o autors, nom del màster o posició que ocupen i institució a què pertanyen i adreça electrònica, dos resums (en l'idioma original del text i en anglès, d'aproximadament 200 paraules cadascun), i cinc paraules clau per facilitar la indexació de l'article.
- L'extensió dels originals ha de ser la següent: 8.000 paraules per als articles (uns 15 fulls), 3.000 per a les notes de recerca (uns 6 fulls) i 1.000 per a les ressenyes (uns 2 fulls). Els treballs han d'anar numerats i incloure notes (al peu) i bibliografia (al final del text).
- El cos del text ha d'estar escrit en lletra Times New Roman (TNR), mida 12 punts, alineat a la dreta i a l'esquerra i amb un interlineat d'1,5 cm. Els paràgrafs s'han d'espaiar, sense sagnar a l'inici. Els marges del full han de ser de 2,5 cm.
- Les notes també han d'estar escrites en lletra TNR, però amb una mida de 10 punts i interlineat senzill.
-Les cites textuals s'han d'escriure al cos del text (i no com a nota al peu), en lletra rodona (i no cursiva) i entre cometes. Si tenen més de quatre línies, han

d'anar com a paràgraf a part, també en cometes i lletra rodona, amb un cos de lletra TNR 10 punts, interlineat senzill i una sagnia de 5 cm.

- La bibliografia ha d'estar ordenada alfabèticament i s'ha d'adaptar als exemples següents:

* Llibre: Bourdieu, P. (2000) *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

* Article revista: Cohen, E. (1986) "Lovelorn Farangs: The Correspondence between Foreign Men and Thai Girls" *Anthropological Quarterly*, 59 (3): 115-128.

* Capítol llibre: Agustín, L. M. (2003) "La industria del sexo, migrantes en Europa y prostitución". A Guasch, O. i Viñuales, O. (eds.) *Sexualidades. Diversidad y control social*. Barcelona: Bellaterra. 259-277.

* En els documents que es poden trobar a Internet cal indicar, a més de la citació correcta, l'adreça sencera i la darrera data d'accés.

* Les referències literals en el text s'han de fer així: (Bourdieu, 2000: 4), i només cognom i any (Cohen, 1986) en referències al text no literals.

- Si l'article conté il·lustracions, han de tenir la qualitat suficient per ser reproduïdes. Poden enviar-se en suport informàtic, en els formats més usuals (preferentment .jpg), i cal indicar on posar-les.

- Els articles que no compleixin els requisits de format, presentació, contingut o termini seran retornats.

- La decisió del Consell de Redacció sobre la possible publicació de l'article, d'acord amb criteris de qualitat científica, s'ha de comunicar als autors en el termini d'un mes després de la recepció. En cas de vistiplau, es poden suggerir eventuals millores abans d'enviar el treball a dos avaluadors externs, a través del sistema d'avaluació d'experts (peer review), de manera confidencial i anònima (cegament doble), els quals han d'emetre un informe. En cas de desacord cal demanar una tercera avaluació. El Consell de Redacció té la decisió final a la vista dels informes dels avaluadors.

- La resposta sobre l'avaluació externa ha de ser comunicada en el termini de dos mesos.

- Els autors són els únics responsables del contingut de l'article.

Rules for publication in the journal Arxiu d'Etnografia de Catalunya

- The texts must be original and unpublished, and submitted via email (itantropo@gmail.com), preferably in Word format (. doc). A paper copy must also be sent to the address:

Office of the secretary of the journal Arxiu d'Etnografia de Catalunya

Universitat Rovira i Virgili

Av. de Catalunya, 35

43002 Tarragona

- Articles can be written in Catalan, Spanish, English, French, Portuguese or Italian.

- The title should be capitalized and bold, and the titles of the different sections numbered in lowercase and bold.

- Information about the authors should be placed immediately after the initial title: name of the author or authors, name of the master's degree or the post they hold, the institution to which they belong and e-mail address, two abstracts (in the original language of the text and in English, of about 200 words each), and five key words to facilitate indexing of the article.

- The length of the originals should be as follows: 8,000 words for articles (about 15 sheets), 3,000 for research notes (about 6 sheets) and 1,000 for book reviews (about 2 sheets). Entries must be numbered and include footnotes and references (end of text).

- The body of the text should be written in a 12-point Times New Roman (TNR) font, justified right and left with a spacing of 1.5 cm. Paragraphs should be separated by a blank line and the first line should not be indented. The margins should be 2.5 cm.

- Footnotes should also be written in TNR, but the font should be 10 point and lines should be single spaced.

-Quotes should be included in the body of the text (and not as footnotes) in roman type (not italics) and enclosed in quotation marks. A quote more than four lines long should be a separate paragraph, also enclosed in quotation

marks, roman type and a font size of TNR 10, single spaced and indented 5 cm.

- The bibliography should be in alphabetical order and must follow the models below:

* Book: Bourdieu, P. (2000) *La dominación masculina*. Barcelona. Anagrama.

* Journal article: Cohen, E. (1986), "Lovelorn Farangs: The Correspondence between Foreign Men and Thai Girls" *Anthropological Quarterly*, 59 (3): 115-128.

* Book chapter: Agustín, L. M. (2003) "La industria del sexo, migrantes en Europa y prostitución" In Guasch, O. & Viñuales, O. (eds) *Sexualidades. Diversidad y control social*. Barcelona: Bellaterra. 259-277.

* For documents that can be found on the Internet, as well as the correct citation, the complete address and the last date of access should be noted.

* Verbatim references to other texts should be indicated as follows: (Bourdieu 2000: 4). Non-verbatim references to other texts need only be indicated by surname and year: (Cohen, 1986).

- If the article contains illustrations, they should be of sufficient quality to be reproduced. They can be sent electronically, in most common formats (preferably. jpg), and indications should provided about where they are to be placed.

- The articles that do not meet the requirements of format, presentation, content or deadline will be returned.

- The Editorial Board's decision on whether to publish the article, based on criteria of scientific quality, shall be communicated to the authors one month after receipt. If the article is provisionally accepted, you can suggest possible improvements before it is submitted confidentially and anonymously (double blind) to two external reviewers for peer review. Each of the reviewers will issue a report. If they do not agree, a third opinion will be requested. The Editorial Board will base its final decision on the peer-review reports.

- The result of the peer-review process will be communicated to authors within two months.

- The authors are exclusively responsible for the content of the article.







ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885